

Sztuka to najwyższy wyraz
samouświadczenia ludzkości
/.../

Dzieło sztuki – mikrokosmos
odbijający epokę.

Józef Czechowicz



Cena 85,—

a

4

4 (26) 1986

akcent

literatura i sztuka • kwartalnik



AKCENT nr 4 (26) 1986

Chłopi — twórcy kultury

MONIKA KADAMCZAK-DZIEDZICKA, KRZYSZTOF CZAPKOWSKI
JACEK KWIATKOWSKI, JACEK KWIATKOWSKI
DANIELA KWIATKOWSKA, DANIELA KWIATKOWSKA
DOMINIK OGIŃSKI, DOMINIK OGIŃSKI
BOGUSŁAW N. BOGUSŁAW N.

a

akcent

rok VII

nr 4 (26) 1986

akcent

literatura i sztuka

Wydawnictwo Literackie
ul. Krakowska 10
31-004 Kraków

PL 122N 000-0110

NR 122N 000-0110

© Copyright 1986 by Wydawnictwo Literackie

kwartalnik

Redaguje kolegium

MONIKA ADAMCZYK-GARBOWSKA, IZABELLA GAWARECKA
TADEUSZ KWIATKOWSKI-CUGOW
WALDEMAR MICHAŁSKI (sekretarz redakcji)
DOMINIK OPOLSKI, FRANCISZEK PIĄTKOWSKI
BOGUSŁAW WRÓBLEWSKI (redaktor naczelny)
BOHDAN ZADURA

Redaktor techniczny
Janusz Solecki

Współpraca w dziedzinie plastyki i historii sztuki
Lechosław Lameński

Korekta
Janina Huneł

Wydano przy pomocy finansowej
Wydziału Kultury i Sztuki
Urzędu Wojewódzkiego w Lublinie

PL ISSN 0208-6220

NR INDEKSU 35207

© Copyright 1986 by „Akcent”

a

rok VII
nr 4 (26) 1986

akcent

literatura i sztuka

kwartalnik

Na pierwszej stronie okładki
Czesław Olma: *Lucyfer. Drzewo, rzeźba polichromowana*,
1986. Fot. J. Solecki

Na czwartej stronie okładki
Edward Brożek: *Wielkie kieleckie. Olej, płótno. I nagroda*
w ogólnopolskim konkursie pod hasłem „Ojczyzna”, ogłoszonym przez ZG Stowarzyszenia Twórców Ludowych na
40-lecie PRL. Fot. L. Demidowski

Adres redakcji
20-022 Lublin
ul. Okopowa 7, I piętro
tel. 27-469

Materiałów nie zamierzamy redagować.
Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów.

Cena prenumeraty: półrocznie 170 zł, rocznie 340 zł.

Warunki prenumeraty:

1. dla osób prawnych — instytucji i zakładów pracy:
 - instytucje i zakłady pracy zlokalizowane w miastach wojewódzkich i pozostałych miastach, w których znajdują się siedziby Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” zamawiają prenumeratę w tych oddziałach;
 - instytucje i zakłady pracy zlokalizowane w miejscowościach, gdzie nie ma Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” na terminach większych opłacają prenumeratę w urzędach pocztowych i u doręczycieli;
2. dla osób fizycznych — indywidualnych prenumeratorów:
 - osoby fizyczne zamieszkałe na wsi i w miejscowościach, gdzie nie ma Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” opłacają prenumeratę w urzędach pocztowych i u doręczycieli;
 - osoby fizyczne zamieszkałe w miastach — siedzibach Oddziałów RSW „Prasa—Książka—Ruch” opłacają prenumeratę wyłącznie w urzędach pocztowych nadawczo-odbiorczych właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora. Wpłaty dokonują używając „blankietu wpłaty” na rachunek bankowy miejscowego Oddziału RSW „Prasa—Książka—Ruch”;
3. prenumeratę ze zniżeniem wpłaty za granicę przyjmuje RSW „Prasa—Książka—Ruch”, Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw ul. Towarowa 28, 00-958 Warszawa, konto NBP XV Oddział w Warszawie Nr 1153—201045—139—11. Prenumerata ze zniżeniem wpłaty za granicę pocztą zwykłą jest droższa od prenumeraty krajowej o 50%; dla zniżeniowców indywidualnych i o 100%; dla zniżeniowców instytucji i zakładów pracy.

Termin przyjmowania prenumeraty na kraj i za granicę:

- do dnia 10 listopada na I półrocze roku następnego oraz cały rok następnny.

Wydawca: Lubelskie Wydawnictwo Prasy
RSW „Prasa—Książka—Ruch”
20-077 Lublin, ul. Jamsa 6

Druk: Lubelskie Zakłady Graficzne im. PKWN
Lublin, ul. Unicka 4.

Przekazano do składu 15 lipca 1986
Druk ukończono w grudniu 1986
Nakład 4500 egz. Cena zł 85.— F-4

SPIS TREŚCI

- Jan Szczepański: *Chłopi jako twórcy kultury* / 7
Język i ludowa wizja świata: Jerzy Bartmiński Czym zajmuje się etnolingwistyka?; Dobrosława Węzowicz-Ziółkowska Kochankowie z kalinowego lasu; Urszula Majer-Baranowska Deszcz i jego zapładniająca funkcja; Stanisława Niebrzegowska Słońce raduje się — metafora czy mił?; Jan Adamowski O semantyce góry; Maria Koziol „Gość w czerwonym płaszczu...”; Małgorzata Mazurkiewicz Kamień — dzieło Boga czy diabelska sprawa?; Grażyna Bączkowska Ludowy duch wiatru; Donat Niewiadomski Ziemia — materia aktów stwarzania / 16
Kazimiera Sekulowa: *Weronene szczęście* / 64
Alina Aleksandrowicz: *Ludowi Tyrtusze* / 78
Maria Chodkowska: *Socjologiczna koncepcja społecznej roli twórcy ludowego* / 89
Z polskich pieśni ludowych / 97
Zbigniew Narecki: *Środowiska wiejskie i typy rodzin* / 108
Wanda Czubernat: *wiersze* / 119
Andrzej Grzyb: *Kaczka* / 122
„Cale moje pisanie”. Spotkanie z Tadeuszem Nowakiem / 128
Włodzimierz Pawluczuk: *Zgryzota jako forma sztuki* / 132

PRZEKROJE

- Edward Chudziński: *Kultura chłopska — ludowość — folklorizm* / 142
Donat Niewiadomski: *W kręgu refleksji humanistycznej* / 146
Maria Wieruszewska: *Agraryzm, regionalizm, autentyzm* / 148
Artur Timofiejew: *Krag niezbyt pełny* / 152

SOCJOLOGIA

- Chłopski system wartości: Józef Styk Ziemia, praca i wiejskie gospodarstwo domowe; Zbigniew Narecki Zawód rolnika jako wartość* / 155

PLASTYKA

- Lechosław Lameński: *Rzemiosło artystyczne a sztuka ludowa* / 173
Wiesława Różyczka: *Sztuka ludowa przeciw wojnie* / 179

TEATR

- Franciszek Piątkowski: *Cztery zdania w sprawie teatru* / 181

NOTY

Władysław Makarski: *Polszczyzna Lwowa i okolic do 1939 roku* / 189

Janusz Plisiecki: *Nowoczesne pojęcie twórczości* / 193

Stanisław Weremczuk: *Stowarzyszenie Twórców Ludowych 1968 — 1986* / 196

Krystyna Chruszczewska: *Folklor w Kazimierzu* / 201

JAN SZCZEPAŃSKI

Chłopi jako twórcy kultury

Tradycyjnie chłopi byli klasą kulturotwórczą a ich oryginalna twórczość w zakresie sztuki plastycznej, muzyki, pieśni, tańca, obyczajów, architektury, zdobnictwa, haftów i strojów posiadała kolosalną doniosłość dla rozwoju kultury narodowej. Kultura ludowa spełniała w ramach kultury narodowej kilka funkcji. Z jednej strony była ona jakby „przechowalnią” istotnych wartości, które w miastach ulegały szybszym przemianom a we wsiach były przechowywane pieczołowicie jak np. obrzędy, pieśni, stroje, itd. Była to doniosła rola w utrzymywaniu ciągłości i tożsamości kultury narodowej. Z drugiej strony chłopi tworzyli nowe wartości estetyczne, obyczajowe, literackie, niezależnie od zmiennych i bardziej kosmopolitycznych wartości przejawiających się w kulturze innych klas.

Trzeba przypomnieć jedną istotną, a obecnie nieraz zapomnianą, cechę sztuki ludowej. Była to sztuka tworzona przez chłopów na codzienny użytek, a nie na rynek anonimowy, jak sztuka w miastach. Chłopi tworzyli pieśni i melodie, muzykę i tańce by je grać i śpiewać na rodzinnych czy innych uroczystościach i świętach. Ta muzyka funkcjonowała w ich rytmie życia i była estetycznym wzbogaceniem życia każdej rodziny. Zdobili i rzeźbili meble i sprzęty codziennego użytku, a nie na sprzedaż czy do muzeów. Tkali artystyczne tkaniny na codziennie czy odświętne noszone ubrania. Ich wytwory sztuki plastycznej — wycinanki, obrazy na szkle, rzeźby, ozdobniki i inne — były przeznaczone dla domowego użytku. Ta autentyczna sztuka ludowa była tworzona przez chłopów na własny użytek, funkcjonowała w ich życiu, wiązała się z rytmem prac, porządkiem życia rodzinnego, ale także z autonomią kulturalną klasy, jej niezależnością kulturalną od innych klas. Oczywiście, że istniały przepływy między kulturą dworską i ludową, że chłopi naśladowali także klasy wyższe, ale to, co sobie przyswoili, stanowiło autonomicznie funkcjonujący wytwór w ramach ich kultury, a nie element uzależnienia od innych klas.

W pewnym sensie ta sztuka była tworzona przez całą klasę i była jedną sztuką klasową w naszym społeczeństwie. Bowiem ziemiaństwowo jako klasa nie tworzyło własnej sztuki, lecz dostarczało treści do twórczości zawodowych artystów pochodzących przeważnie z innych klas społecznych. Podobnie mieszczaństwo jako klasa, także nie tworzyło sztuki, a użytkowało sztukę tworzoną przez zawodowych artystów i podobnie jak ziemiaństwo, także wywierało swój wpływ na treść tej sztuki. Trudno także powiedzieć, że inteligencja tworzyła własną sztukę jako całą klasę, gdyż tylko jedna zawodowa kategoria te sztukę tworzyła i to dla całego narodu i trudno byłoby muzykę Szymanowskiego nazwać „muzyką inteligentką” w takim samym sensie w jakim mówimy o muzyce ludowej. Jest więc sztuka ludowa a raczej była, sztuką tworzoną przez całą klasę i dopiero w drugiej połowie XX wieku zaczyna się przekształcać w sztukę tworzoną przez „artystów ludowych”, przeznaczoną nie do codziennego użytku chłopów ale przede wszystkim dla „Cepelii” i dla muzeów, dla miłośników tej sztuki żyjących w miastach.

Jest to zasadniczy moment i zwrot w dziejach nie tylko sztuki

ludowej, ale także sztuki narodowej. Bowiem ta autentyczna sztuka ludowa, tworząca przez rodziny chłopskie na własny użytek w codziennym życiu, stanowiła także kapitalny zbiornik rezerwowi sztuki „reprezentacyjnej” narodowej tworzonej przez zawodowych artystów kształconych w akademiach i uniwersytetach. W okresach kryzysów kulturalnych, gdy literatura, malarstwo, muzyka, taniec a nawet teatr dochodziły do pewnych granic i gdy wyczerpywały się możliwości różnych kierunków i prądów artystycznych, często się zdarzało, że artyści zwracali się do sztuki ludowej i z niej wyносили nowe zapładniające wartości i odkrywali w niej nowe możliwości twórczości. Tak było z literaturą romantyczną, młodopolską, z teatrem Wyspiańskiego, muzyką Szymanowskiego, niektórymi realistycznymi prądami w sztuce współczesnej. Otóż zanik tej autentycznej sztuki ludowej zostawił tutaj poważną lukę, która może się ujawnić w późniejszych okresach w razie jakiegoś kryzysu w sztuce czy także innych dziedzinach kultury.

Ta zmiana w funkcjach sztuki ludowej ma także możliwe skutki, gdyż sztuka ludowa przejmowała i utrwalała wiele elementów przejmowanych od klas wyższych, od ziemiaństwa a także elementów w strojach ludowych, w muzyce i pieśniach pochodzi z elementów przyjętych z dworów i ich dawnej kultury. Dzięki tym zjawiskom „pieśń gminna stała się arką przymierza między dawnymi i nowymi laty”. Jeżeli więc kultura ludowa utraci swoją zdolność przechowywania i utrwalania elementów kultury narodowej, a wiemy przecież jak doniosła była ta funkcja dla utrzymania kultury narodowej w okresie zaborów, kiedy nie było ani filmów, ani nagrań, ani innych technicznych środków utrwalania, to skutki będą sięgać głęboko. Ale podkreśliśmy, że środki utrwalania technicznego nie zapewniają takiego działania tych treści jakie zapewniała sztuka ludowa użytkująca je w życiu codziennym klasy chłopskiej. Utrwalenie techniczne jest także często wyłączeniem z „żywego obiegu”.

Trzeba podkreślić te dwie funkcje kulturalne klasy chłopskiej i zastanowić się nad skutkami ich przemian. Jeżeli bowiem wygaśnie autentyzm twórczości rodzin chłopskich, to jest rzeczą oczywistą, że pojedynczy „twórca ludowy” nie zastąpi działalności kulturotwórczej całej klasy społecznej, tym bardziej, że dzieła tych twórców będą funkcjonowały w określonych „wnękach” kultury, tzn. w zbiorach prywatnych miłośników, muzeach, galeriach itp. a nie w życiu codziennym całej klasy. Można by stwierdzić, że taki był także los kultur ludowych w krajach rozwiniętej cywilizacji przemysłowej, że tam także sztuka ludowa „wyschła” i schroniła się w takich wnękach, a przez to nie został zatrzymany rozwój ich kultur narodowych. Zatem tak będzie i w Polsce. Kultura ludowa i sztuka tworzona w jej ramach, była zjawiskiem historycznym, głównie związana z feudalizmem, w kapitalizmie rozpoczęła się jej dekadencja i zanik, ale w ustroju socjalistycznym trzeba rozwiązywać problemy stąd wynikające. Trudno jednakże jest pocieszać się tym, co stało się ze sztuką ludową w krajach rozwiniętego kapitalizmu. Tam na ogół sztuka ta nie była tak istotna dla utrzymania tożsamości kulturalnej narodu, jak jest w Polsce.

Podkreślamy, że w toku tych rozważań nie interesuje nas możliwy dalszy los tej kultury ludowej ze względu na nią samą rozpatrywaną niejako autonomicznie, jako odrębną całość, lecz że interesuje nas tutaj kultura ludowa jako czynnik określający społeczne położenie klasy chłopskiej, jako współwyznacznik jej pozycji w społeczeństwie i wpływający na jej przyszłość. Sztuka „twórców ludowych” jest oczywiście nadal ważką częścią kultury narodowej i w świadomości narodu funkcjonuje ona nadal jako wytwór chłopski. Ale równocześnie jest ona daleko podatniejsza na wpływy prądów i koncepcji artystycznych działających w sztuce „reprezentacyjnej” narodowej, tworzonej przez zawodowych artystów, wykształconych w akademiach i z natury rzeczy szujących związków i kontaktów z prądami w sztuce europejskiej i światowej.

Oderwanie sztuki ludowej od funkcjonalnych związków z codziennością życia chłopskiego zmniejsza wpływ tej sztuki na kształt życia chłopskiego. Utrzymuje się ona dłużej w sferze ceremonialnej i świątecznej życia rodzin chłopskich. Stroje ludowe wkłada się w czasie okazji takich jak: udział w nabożeństwie, uroczystości rodzinne, czy też ceremonialne okazje życia wiejskiego, ale już do miasta wkłada się ubranie miejskie. Ponadto wzrosła niesłychanie dysproporcja między kosztem ubrania fabrycznego a kosztem stroju ludowego. Zanika produkcja tkanin, z których sporządzano stroje ludowe i welniane pasiaki łowickie, welniane haftowane spodnie góralskie, guńki czy kapelusze stały się niezmierznie kosztowne. Stroje stały się luksusowymi przedmiotami sztuki i w zwykłym budżecie rodziny chłopskiej często brakło na nie pieniędzy. Przekształcanie gospodarstw w przedsiębiorstwa produkcyjne oparte na rachunku gospodarczym, również eliminowało nabywanie kosztownych strojów ludowych niepotrzebnych w prowadzeniu gospodarstwa.

Sztuka ludowa we wszystkich swoich przejawach była także ważnym składnikiem więzi lokalnej i regionalnej. „Swoich” poznawało się także po stroju, po wymowie, po swoistościach codziennego języka, słownictwie i melodii języka. Architektura wyznaczała granice regionów kulturowych, a ozdoby domu, malowanie ścian, rzeźbienie mebli i sprzętów przekazywanych z pokolenia na pokolenie podtrzymywało poczucie ciągłości i tożsamości społecznej. Kultura chłopska odcinała się, w niektórych składnikach, ostro od pańskiej kultury dworu: język, strój, sposób odżywiania, urządzenie domu mieszkalnego, przedmioty sztuki w tym domu, muzyka, pieśni, tańce, obyczaje — wszystko to stanowiło dwa odrębne światy. Od XVIII wieku dwory ulegały wpływom „francuszczyzny”, przejmowały mody zachodnioeuropejskie, stylizowały się na „europejskość” i „nowoczesność”, podobnie jak współczesna kultura miejska jest przede wszystkim przejmowaną kulturą masową i to w jej marginesowych, blichtrowych, składnikach.

Doniosłość sztuki ludowej polegała m.in. także na tym, że była ona składnikiem więzi społecznej, regionalnej i lokalnej, była czynnikiem spajającym społeczność wioskową, dawała wspólny „wzór fizyczny” mieszkańca, jakby powiedział Znaniecki. Ale ten wzór fizyczny, tzn. wygląd zewnętrzny członka wspólnoty, do przestrzegania obyczaju, do solidarności i pomocy wzajemnej włączał także młode pokolenie w ciągłość kulturową wsi. Siła przetrwania wspólnot wiejskich polegała także na kulturalnej samowystarczalności, a raczej na kulturalnej samodzielnosci.

Włączenie się w zasięg kultury masowej radia, telewizji, magazynów ilustrowanych, gwałtowne rozszerzenie kontaktów z miasteczkami i miastami przez szkolnictwo, pracę chłopo-robotników, szukanie dróg awansu społecznego wyłącznie w zajęciach pozarolniczych, wielkie procesy społeczne uprzemysłowienia kraju i urbanizacji polegającej przede wszystkim na przenikaniu i upowszechnianiu miejskiego stylu życia, czy też jego imitacji i namiastek, tworzenie we wsiach nowych instytucji kulturalnych jak domy kultury, dyskoteki itp. powodowało szybką erozję kultury ludowej i przez pewien okres wydawało się, że tradycyjna kultura ludowa zostaje tylko nostalgicznym wspomnieniem starszego pokolenia, lub też tylko domeną zespołów ludowych, uprawiających sztukę ludową zawodowo lub półzawodowo. Twórcy ludowi, też jako kategoria zanikająca, lub marginesowa we wsiach, jacyś pomyślni odludkowie rzeźbiący swoje dziwaczne świątki, jacyś uzdolnieni artyści pracujący dla „Cepeli”, czy dla wystaw miejskich, znani w świecie, niektórzy artyści malujący na szkło zdobywający rozgłos międzynarodowy, zespoły lokalne niekoniecznie o sławie i pozycji „Mazowsza” czy „Ślaska” — oto zdawało się jest przyszłość kultury ludowej.

Czym zatem miała się stać klasa chłopska pozbawiona swoich

funkcji kulturotwórczych i zdolności do tworzenia własnej klasowej kultury? Albo klasą chłopów rolników-przedsiębiorców, zbliżonych do typu farmera istniejącego w krajach rozwiniętego kapitalizmu, albo klasą rolników-spółdzielców skupionych w spółdzielniach produkcyjnych, pozbawionych własności ziemi, włączonych w pełni w system planowej gospodarki i podporządkowanych centralnym decyzjom gospodarczym władzy. Trzecia perspektywa widziana przez niektórych polityków i teoretyków wskazywała na przekształcenie rolnictwa chłopskiego w rolnictwo PGR-owskie, dokonywane stopniowo, w miarę odpływu ze wsi młodzieży i przekazywania gospodarstw bez następców w ręce rządu. Te trzy perspektywy są jeszcze możliwe jako logiczne możliwości, o różnej skali prawdopodobieństwa urzeczywistnienia. Jakże tu działały procesy i jaka jest w ich przebiegu rola kultury chłopskiej?

Realizacja jednej z tych trzech możliwości zależy od rozwoju wewnętrznego samej klasy chłopskiej i jej wewnętrznych sił oraz od działania czynników zewnętrznych takich jak ogólny rozwój polityczny ustroju i ogólny rozwój gospodarki uspołecznionej. Jeżeli ustrój socjalistyczny okaże się dostatecznie silny politycznie, by mógł przeprawić w pełni swoje koncepcje ustrojowe i jeżeli te koncepcje zostaną sprecyzowane i wyjawione, tak by cały naród widział jasno do czego ustrój zmierza, wtedy także i wpływ ustroju na klasę chłopską będzie decydujący o jej dalszym rozwoju. Jeżeli gospodarka uspołeczniona wyzbędzie się swoich grzechów głównych tzn. marnotrawstwa surowców, maszyn, czasu i pracy ludzkiej, zlej organizacji pracy i niesprawnego kierownictwa, jeżeli ułomni się od cyklu kolejnych kryzysów wtedy może ustrój okazać się dostatecznie silny aby wchłoniąć i „przetrawić” klasę chłopską. Może się tak stać, jeżeli równoległe wewnątrz klasy będą dalej przebiegały zjawiska rozkładu wewnętrznego i zaniku własnych, tylko chłopstwu właściwych sił, współwyznaczających ich pozycję w społeczeństwie.

W tym miejscu zastanowimy się nad rolą kultury, a przede wszystkim sztuki ludowej w kształtowaniu wewnętrznych sił klasowych. Powiedzmy krótko, że kolejne kryzysy polityczne ustroju oraz kolejne załamania gospodarcze, nie rokują wielkich możliwości, aby ustrój wykazał się dostateczną siłą mogącą sobie w pełni podporządkować klasę chłopską. Zjawiska i procesy zachodzące w latach 1980-82 wykazały to dowodnie, że osłabienie polityczne ustroju spowodowało głęboki kryzys, doprowadziło do powstania kilku niezależnych organizacji chłopskich, tzn. do kilku postaci „Solidarności” chłopskiej, chociaż wszystkie one nie znalazły także masowego poparcia chłopów, a ich walki prowadzone między sobą osłabiły i tak niewielkie możliwości głębszego wpływu na los całej klasy. W każdym razie, te organizacje powstały, zostały zorganizowane i wymusiły na osłabionej władzy ich rejestrację.

Kryzys, jeszcze nie przezwyciężony, okazał, że klasa chłopska dysponuje ciągle poważnymi siłami wewnętrznymi płynącymi zarówno z jej funkcji producentów żywności, z jej siły politycznej i z jej właściwości klasowych. Rola kultury ludowej w utrzymaniu tych sił a zarazem pośrednio i bezpośrednio w utrzymaniu i rozwoju pozycji chłopów w społeczeństwie jest rozległym kompleksem zjawisk i procesów. Najpierw trzeba podkreślić rolę tej kultury, a zwłaszcza obyczajów, tradycji, godności stanowej, poczucia odrębności i poczucia ważności, podtrzymywanych przez kulturę ludową, dla utrzymania i utwardzenia poczucia tożsamości chłopów jako zbiorowości społecznej spełniającej ważne zadania w społeczeństwie. Kultura ludowa była unaocznieniem odrębności chłopskiej, wynikającej nie tylko z różnic zawodowych, z różnic w rodzajach wykonywanej pracy, ale także ze zdolności do wytworzenia własnej kultury.

Kultura a przede wszystkim sztuka ludowa były w pewnym stopniu estetycznym wyrazem stosunku do ziemi, była jakby apoteozą pracy

chłopskiej, unaocznieniem i artystycznym wyrazem czy obyczajowym, magicznym czy religijnym stosunku do ziemi, pokazaniem, że siła chłopu wynika z samych sił przyrody, których jest on w jakimś stopniu częścią czy przejawem. Chłop przez swoje obrzędy, przez pieśni, muzykę, przez obyczaje, był włączony w wielki proces przyrody przetwarzający swoją pracą ziemię, gnoj, deszcz, w chleb i żywność. Sztuka i inne składniki kultury chłopskiej były dla niego potwierdzeniem, że jego praca jest składnikiem wielkiego procesu przyrody i że chłop uczestnicząc w nim, sam staje się częścią jego wielkiej siły. Sądzę, że w wielu obrzędach opisanych przez Kolberga, te elementy mocy można odnaleźć.

Kultura ludowa w okresach najgłębszego poniżenia chłopów, w czasach najsilniej rozbudowanej pańszczyzny, kiedy praca chłopska była „pracą beznadziejną” tzn. nie mogącą w niczym zmienić położenia gospodarczego i społecznego, była dla chłopów rekompensatą i podstawą utrzymania poczucia godności chłopskiej. Nawet chłop pańszczyźniany, wykonujący „beznadziejną” pracę we dworze, mający zbyt mało czasu na uprawę własnego pola, mógł stworzyć dzieła sztuki zdobiące jego chatę, stroje, naczynia i sprzęty. Była więc ta „oaza” zachowania chłopskiej godności ludzkiej, poniewieranej przez ustrój feudalny nie rozumiejący prostej sprawy, że jeżeli się chce jeść chce białe bułki, to trzeba pamiętać, że zanim te bułki zostaną wypieczone, to ktoś musi się paprać w gnoju i kto chce mieć te bułki musi szanować tego, kto się w gnoju paprze. Chłop nie znajdując uznania za swoją ciężką pracę, na której przecież stało całe społeczeństwo, znajdował uznanie za swoją autentyczną i oryginalną twórczość kulturalną. Złaszcza w drugiej połowie XIX wieku twórczość ta była podstawą uznania części inteligencji dla chłopów i dla ich roli kulturotwórczej.

Kultura ludowa w jej zróżnicowanych postaciach odegrała szczególną rolę w stosunkach między chłopami i inteligencją. Inteligencja z racji swojego wykształcenia i funkcji tworzyła dla wszystkich innych klas treści kultury artystycznej, intelektualnej, politycznej, ideologicznej. Również dla chłopów w okresie, gdy izolacja wsi była przełamywana przede wszystkim przez gospodarkę rynkową kapitalizmu i przez szkoły państwowe. Lecz i wtedy te elementy kultury, przenoszone do wsi przez szkołę, a potem także przez prasę, organizacje polityczne i gospodarce, nie przychodziły „na pustynię” ale zderzały się z tradycyjną kulturą ludową i ten proces asymilacji kultury tworzonej przez inteligencję nie był wcale prosty i nie przebiegał łatwo. Kultura chłopska była bowiem zakorzeniona w codziennym rytmie pracy chłopskiej, była czynnikiem tej pracy, z niej wyrastała, podczas gdy kultura ludowa przez inteligencję dotyczyła świata, do którego chłopci zaczęli dopiero wchodzić. Pamiętniki chłopskie od Słomki, Magrysa do współczesnych pamiętników pisanych już w latach siedemdziesiątych, pokazują wyraźnie przebieg tego procesu i stopniowego ograniczania zakresu oddziaływania kultury chłopskiej. Dochodziło do tego szerzenie poglądu, że tradycyjna kultura chłopska jest wyrazem i przejawem chłopskiego zacofania i niższości kulturalnej chłopów. W świadomości wielu inteligentów, a przede wszystkim mieszkańców małych miast i burżuazji miejskiej wytworzało się pogardliwe nastawienie do kultury chłopskiej jako do wyrazu prymitywizmu i prawie dzikości. Pogarda dla chłopa znalazła uzasadnienie w traktowaniu kultury ludowej jako czegoś egzotycznego, pozostałości po okresie dzikości i barbarzyństwa. Poglądy te lub do nich zbliżone odczyły znowu w okresie bezwzględnej uwielbienia dla sztuki masowej, zwłaszcza wtedy gdy ta sztuka a przede wszystkim muzyka „rockowa” czy „beatowa” była uważana za absolutny wyraz nowoczesności. Przynajmniej w niektórych środowiskach miejskich i tym poglądom ulegała także część młodzieży wiejskiej.

Ale co z tych rozważań o roli kultury ludowej w przeszłości wynika na dziś i jaka jest, czy może być, jej rola w następnych latach?

Myszę, że kryzys z lat 1980-82 jest i w tym zakresie jakimś momentem zwrotnym. Ruch społeczno-polityczny, który ogarnął wtedy klasę chłopską, nie wyraził się tylko w organizowanych protestach, zajmowaniu gmachów w miastach, lecz także w dążeniach do odnowienia ZSL, do reorganizacji rolnictwa, a przede wszystkim do uzyskania dla chłopów pozycji społecznej odpowiadającej ich rzeczywistej ważności w życiu społeczeństwa. Wtedy także elementy sztuki ludowej stały się symbolami tego ruchu odnowicielskiego. Rok 1982 przyniósł hasło „Odrodzenia narodowego”. Jest ono rozumiane przede wszystkim jako hasło polityczne i jako hasło społeczne. Reforma gospodarki jest także interpretowana jako czynnik odrodzenia gospodarki. W deklaracji PRON silny nacisk został położony na odrodzenie kultury moralnej. We wszystkich dyskusjach z lat 80-82 problemy identyczności chłopskiej i ich roli opierały się czy to świadomie, czy też milcząco, na poczuciu kulturalnej wartości chłopstwa. Degradacja ekonomiczna rolnictwa, chociaż pociągała za sobą w pewien sposób także rozkład tradycyjnej kultury ludowej, stanowiła jednak obiektywny czynnik wzrostu ważności tej kultury w świadomości klasowej chłopów.

Powstaje pytanie czy możliwe jest odwrócenie tej tendencji przekształcającej tradycyjną i autentyczną kulturę ludową w twórczość pielęgnowaną i stylizowaną w zespołach ludowych pod opieką władzy oraz w twórczość artystów zwanych ludowymi, pracujących i dla „Cepeli” i dla miłośników miejskich czy dla muzeów. Sądzę, że ruch ludowy odnajdzie znowu wartość tej kultury dla wielostronnych poczynań społecznych, gospodarczych i politycznych. Każdy bowiem ruch społeczno-polityczny musi odwoływać się do interesów ekonomicznych, do interesów związanych z udziałem w sprawowaniu władzy, a mobilizując masy do działań zmierzających do osiągnięcia tych interesów, musi mieć jakieś systemy wartości stanowiące o odrębności ruchu i dające jego uczestnikom poczucie godności, uzasadniające moralnie ich dążenie. Ten system wartości ruch ludowy może znaleźć przede wszystkim w swojej tradycyjnej kulturze ludowej.

Nie jest i nie może to być już ta kultura, którą opisał Kolberg, lecz kultura odpowiadająca potrzebom współczesności. Tradycyjna twórczość chłopska odzwierciedlała treść ich ówczesnego życia. Dziś chłopci mogą wnieść do kultury narodowej przede wszystkim wartości moralne związane z pracą tzn. pracowitość, bezwzględne poczucie obowiązku, jakie się wytworzyło wobec bezwzględного posłuszeństwa prawom przyrody. Ani ziemia, ani inwentarz żywy nie czeka i obowiązki wobec niego muszą być wykonywane z bezwzględny podporządkowaniem i dyscypliną. Jest oczywiście sprawą trudną proste przeniesienie tych postaw do pracy w przemyśle czy innych gałęziach gospodarki. Z drugiej jednak strony chłop przechodzący do pracy w innych gałęziach gospodarki rezygnował ze swojej samodzielności i autonomicznego decydowania o swoich sprawach. W przemyśle musiał się poddać rytmowi pracy maszyn i koniecznościom wynikającym z technologii produkcji. Jest to zupełnie inny rytm życia niż rytm pracy rolniczej. Jednakże wobec rozkładu dyscypliny pracy przemysłowej, wskutek złej organizacji pracy, praca przemysłowa może być odłożona, fabryka może być zatrzymana, biuro zamknięte, a wstrzymanie pracy tutaj może wywołać zjawiska i szkody nieodwracalne. Rolnik, który nie wydoi krowy, musi ją oddać na rzeź. Zboże nie zebrane w porę z pola, przepada. Nie nakarmiony inwentarz żywy ginie. Ostatecznie ginie także i cała gospodarka nie utrzymywana odpowiednio w ruchu i ta postawa chłopska wobec konieczności obiektywnych może być przeniesiona do całości gospodarki.

Dalej ruch ludowy, zdając sobie sprawę, że w latach 80-tych rozegra się proces rozstrzygający o przyszłości, a raczej o obliczu klasy chłopskiej, musi brać pod uwagę nie tylko siłę polityczną chłopów i nie tylko ich wagę jako producentów żywności, ale także musi odwołać się

do funkcji spełnianych przez chłopów w kulturze narodowej. Trudno sobie dziś wyobrazić, aby symbolem kulturalnym tego zawodu miała być czy to tradycyjna sukmana, czy czapka z pawim piórem. Wielostronnie wykształcony rolnik będzie miał szersze podstawy do uczestnictwa w kulturze i do przejmowania sztuki odzwierciedlającej treści jego życia. Twórczość Kawala i Myśliwskiego wskazuje te tendencje tworzenia literatury wypełnionej treścią życia chłopskiego, lecz nie będącą tradycyjną postacią sztuki ludowej. Sądzę, że jest to jedna z perspektyw możliwych rozwoju, kiedy życie chłopskie dostarcza treści dla twórczości artystycznej.

Pozostaje jednak nadal otwarty problem, czy możliwa jest do utrzymania sztuka ludowa funkcjonująca w życiu rodzin chłopskich w taki sam sposób w jaki funkcjonowała w minionych wiekach? Sądzę, że tak, gdyż takie tendencje także się przejawiają. Znamy wieś jak Zalipie, gdzie każda rodzina maluje oryginalnie ściany swojego domu, znamy inne wsie gdzie powszechne jest malowanie czy to na szkle, czy obrazów, malowanie mebli itp. Te tendencje mogą znaleźć wzmocnienie w celowej działalności organów polityki kulturalnej czy to rządu, czy też ruchu ludowego, czy innych organizacji chłopskich. To samo odnosi się do takich rodzajów twórczości jak wycinanki, jak rzeźby sprzętów codziennego użytku, zdobnictwo itp. Sądzę, że te rodzaje twórczości powinny po prostu być nauczane w szkołach rolniczych, kursach gospodni wiejskich, nawet na studiach rolniczych. Równocześnie trzeba uczyć młodzież chłopską i w rodzinach i w szkołach, organizacjach młodzieżowych, że uprawianie różnych postaci sztuki ludowej nie jest tylko zwyczajnym „hobby”, miłośnictwem, ale jest postacią poszukiwania i określania artystycznych wartości zawodu rolnika, jest kontynuacją twórczej roli spełnianej przez chłopów od wieków w naszym narodzie. Zdolności twórcze w zakresie sztuki, stanowią obok siły gospodarczej i politycznej trzecią podstawę ważności chłopów w społeczeństwie. Stanowią ważny element wewnętrznej siły klasy chłopskiej.

W znanym procesie historycznym klasa chłopska przekształcała się stopniowo i w miarę tracenia swych, własnych cech kulturowych, przejmowała różne cechy kultury i upodobniała się do innych klas społecznych. Przede wszystkim były to kategorie pośrednie między ziemiaństwem a chłopami np. różne kategorie pracowników dworskich, potem różne kategorie rzemieślników i mieszkańców małych miasteczek, niższe kategorie pracowników biurowych, robotników przemysłowych czy pracowników usług. Szczególną rolę w tym procesie przekształcania do wsi innych elementów kultur odegrały parafie, styl życia księży oraz nauczyciele jako nosiciele innego niż chłopski styl życia. Aktualnie zachodzące procesy urbanizacji powodują bardzo szybkie wchodzenie do wsi stylu życia wynikającego z treści estetycznych, moralnych, towarzyskich, zabawowych, intelektualnych, cywilizacji techniczno-konsumpcyjnej. Ograniczę się tu do stwierdzenia zasadniczych różnic między kulturą tradycją chłopską, a tą nową cywilizacją. Nie wchodzę przy tym w żadne oceny i nie twierdzę, że ta nowa cywilizacja jest gorsza. Jest ona po prostu inna. Naród oczywiście zmienia swoje treści kulturowe, zmienia oblicze swojej cywilizacji i byłoby dziwactwem twierdzić, że ta nowa cywilizacja jest jakimś zagrożeniem. Ale trzeba zwrócić uwagę na zagadnienie ciągłości i tożsamości kultury jako podstawy samodzielnego bytu narodu. Otóż sądzę, że naród nie może pozwolić sobie na pełne skażenie swojego języka, na oderwanie się od tradycyjnych wartości swojego dziedzictwa kulturowego, na rezygnację z treści swojej tradycyjnej sztuki, bez osłabienia podstaw swojej egzystencji. I tu chciałbym przypomnieć, że tak jak przez uprawę i związek z ziemią swojego gospodarstwa chłopci wiążą naród z jego terytorium, tak też przez uprawianie tradycyjnych dziedzin sztuki i twórczości ludowej, wiążą naród z jego wartościami tradycyjnymi kultury.

Jeżeli więc chłopci zaczęli się w przyspieszonym tempie upodabniać do drobnych mieszczan, rzemieślników, pracowników biurowych, robotników, wtedy oczywiście zanikać będzie i ta funkcja spełniana tradycyjnie przez nich i naród stanie w obliczu nowej sytuacji kulturowej, z której mało kto zdaje sobie dzisiaj sprawę. Sądzą także, że ta świadomość kulturowej roli zanika także i wśród chłopów. Oczywiście można powiedzieć, że chłopci spełniali tę rolę w spontanicznym procesie dziejowym, bez świadomości i bez jej ideologicznej artykulacji. Jednakże obecnie, jest sprawą ważną, aby chłopci zdawali sobie sprawę z wagi swoich funkcji kulturowych, zarówno dla swojej klasy, jak i dla całego narodu. Muszą bowiem zmobilizować wszystkie siły tkwiące w masach, poszczególnych regionach, społecznościach wioskowych, rodzinnych i jednostkach, aby świadomie określić „kształt” swojej klasy, by użyć wyrażenia Józefa Chalasińskiego. W zachowaniu swojej klasowej tożsamości utrzymanie własnej, oryginalnej kultury, jest czynnikiem doniosłym.

Powstaje pytanie — czy w społeczeństwie socjalistycznym, to utrzymanie klasowej tożsamości jest tak doniosłym problemem? Niewątpliwie tak! Walki o interesy klasowe, wybuchające przy okazji każdego kryzysu politycznego i gospodarczego w ostatnich dziesięcioleciach, pokazały, że nawet upodobnieni się kulturalnie i społecznie do innych klas, chłopci nie mogą liczyć na ich poparcie w dążeniu do swoich interesów. Nawet klasy nieantagonistyczne mogą mieć i zawsze mają rozbieżne istotne interesy. A jeżeli własna tożsamość kulturalna jest czynnikiem stanowiącym o sile klasy, to nie wolno z niej łatwo rezygnować, nawet jeżeli obiektywne procesy takiej rezygnacji sprzyjają. Rezygnacja z własnej tożsamości kulturalnej jest więc osłabieniem pozycji społecznej chłopów, której nie zrekomensuje nawet bardzo silna pozycja gospodarcza.

Widać to wyraźnie w tych krajach, w których chłopci przekształcili się w farmerów i to nawet bardzo zamożnych farmerów, lecz ztratili swoją kulturalną odrębność, przyjmując mieszczański styl życia. Stali się tam oni klasą nieliczną, gdyż mechanizacja rolnictwa wypchnęła z niego znaczną część zatrudnionych. Farmerzy są zamożni, to fakt, jednakże w układach sił społeczno-politycznych jest im daleko do odgrywania takiej roli, jaką grają producenci przemysłowi, czy przedstawiciele finansjery, handlu, itp. Jest próżnym zadaniem rozważanie, czy gdyby farmerzy zachowali swoje tradycyjne kultury ludowe, mieliby inną pozycję w społeczeństwie. Natomiast w Polsce, gdzie proces mechanizacji rolnictwa dopiero się zaczyna, gdzie jest on hamowany przez rozdrobnienie gospodarstw, gdzie bogacenie się rolników dokonuje się powoli z dużymi oporami ze strony innych klas — zachowanie kultury i funkcji kulturotwórczych nabiera zupełnie innej wagi. W Polsce i w jej procesach politycznych, jak to widzieliśmy w latach 1980-82, zagadnienia kultury narodowej, tożsamości kulturalnej były przedmiotem gorących sporów i budziły żywe emocje, świadczące, że w świadomości społecznej są traktowane jako ważne. Inteligencja, a przede wszystkim intelektualści, opierają swoją misję narodową na kreowaniu się na stróżów wartości kulturalnych. Otóż przez okres zaborów, chłopci odegrali nie mniejszą rolę jako stróżowie tych wartości, a w przyszłości też taką rolę mogą odegrać. Takiej roli nigdy nie będą odgrywali zburzący farmerzy, a także i rolnicy polscy, widzący tylko swoje gospodarstwa jako przedsiębiorstwa przynoszące zyski. Funkcje kulturotwórcze w niczym nie przeszkadzają w osiągnięciu zamożności. Nauczyciele duńskich uniwersytetów ludowych twierdzą, że chłopci duńscy dlatego produkują dobre masło bo czytają dobre poezje.

Oddając bez walki tę ogromną dziedzinę, jaką jest kultura ludowa chłopci pozbawiliby się ważnego czynnika określającego ich pozycję w społeczeństwie. Od stulicy bowiem o ich pozycji decydowała nie tyle sytuacja ekonomiczna — zawsze byli wśród najuboższych warstw

ludności, ani sytuacja społeczna — zawsze byli klasą niższą, a często pogardzaną i uciskaną, ale fakt, że mieli kolosalną siłę przetrwania, że byli kulturalnie niezależni od innych klas społecznych, że mogli nie uczestniczyć w przemijających „modach” kultury reprezentacyjnej kontynuując własne systemy wartości — słowem w tej sile przetrwania ta kultura tradycyjna stanowiła czynnik istotny. W pewien sposób sprawa ma się także i dziś, w latach osiemdziesiątych XX wieku. Zatracać swoje zdolności kulturotwórcze chłopci mogą stracić swoje miejsce w społeczeństwie w przyszłości i stać się nieliczną klasą przedsiębiorstw produkujących żywność i ciągnących z tego pokazne zyski, gdyż żywność jest i będzie towarem deficytowym w gospodarce światowej. W Polsce jednak ani istniejąca struktura gospodarstw rolnych, ani ustrój socjalistyczny, ani stan przemysłu nie sprzyjają takiej szybkiej „farmeryzacji” chłopów. Nieprędko rolnictwo polskie stanie się zamożnym działem gospodarki a zatem i chłopci nie będą mogli budować swojej pozycji społecznej i politycznej na samej sile gospodarczej. Nie sądzę również, aby szybko dokonano się upośleczenia rolnictwa czy to w spółdzielniach, czy to w PGR-ach. Nawet komasacja, niezbędny warunek rozwoju rolnictwa zmechanizowanego jest bardzo trudnym przedsięwzięciem. Stąd wyprowadzam wniosek, że kultura ludowa na długo jeszcze pozostanie doniosłym czynnikiem egzystencji chłopskiej i czynnikiem ich wagi w narodzie.

Jan Szczepański



Bronisław Bednarz (Skrzypce) Rucławice, Kościuszko i Bartosz Głowacki, płaskorzeźba. Fot. L. Kistelski

Język i ludowa wizja świata

JERZY BARTMIŃSKI

Czym zajmuje się etnolingwistyka?

Drukowane w tym numerze „Akcentu” szkice na temat ludowego pojmowania „pierwszych elementów świata” — ognia i słońca, ziemi, deszczu i wiatru, kamienia i góry, przygotowywanego w środowisku językoznawców i folklorystów UMCS od lat bez mała dziesięć. Opracowanie to ma mieć charakter słownika etnolingwistycznego, a jego wstępna koncepcja została zaprezentowana w roku 1980 w zeszycie próbnym pt. *Słownik ludowych stereotypów językowych*. Przewiduje się, że właściwy tom pierwszy poświęcony obrazowi kosmosu i tworzących go żywiołów powinien być gotowy w ciągu najbliższego roku. Kolejne tomy obejmą hasła zgrupowane w następujące bloki tematyczne: rośliny, zwierzęta, człowiek — właśnie tak, w porządku „stwarzania świata” — oraz religię, demonologię, miary, cechy i inne.

O co chodzi w całym tym przedsięwzięciu? Najprościej mówiąc o zrekonstruowaniu na podstawie tekstów językowych oraz dokumentacji etnograficznej obrazu świata i człowieka w ludowej kulturze polskiej, historycznej (tzn. danej w zapisach, głównie z XIX i XX wieku) i współczesnej (tzn. na podstawie prowadzonych przez zespół autorski specjalnych badań terenowych). W kulturze, która mimo czerpania z niej i mimo osmozy przez granice społeczne i terytorialne, nie jest dostatecznie znana i bywa często pojmowana fałszywie, trywialnie.

Cele pracy, zakrojonej na długie lata, wynikają z jej zakwalifikowania jako pracy etnolingwistycznej. Etnolingwistyka jest, wedle najogólniejszej definicji słownikowej, „lingwistyka zajmująca się badaniem stosunków między językiem a kulturą” (*Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego, *Suplement*, 1969). Jej wybitnie humanistyczna orientacja dobrze oddaje nazwa synonimiczna: lingwistyka antropologiczna. Ambicją etnolingwistyki jest opisać język nie tylko jako narzędzie komunikacji społecznej, ale także jako składnik kultury. Składnik niezwykły, bo nie tylko skupiający w sobie cechy istotne kultury jako całości, nie tylko zawierający inwentarz jej zasobów, ale też ujawniający przyjęte w tej kulturze sposoby konceptualizacji i kategoryzacji rzeczy, systemy stosowanych wartościowań, punktów widzenia, utrwalonych społecznie postaw wobec świata. W efekcie składnik, który gwarantuje jedność całej kultury w stopniu wyższym niż jakikolwiek inny. Tę szczególną jego rolę trafnie ujął Emil Benveniste pisząc: *Język jest interpretantem wszystkich systemów semiotycznych. Żaden inny system nie dysponuje „językiem”, w którym mógłby się skategoryzować i zinterpretować według własnych wyróżników semiotycznych, podczas gdy język może w zasadzie wszystko skategoryzować i zinterpretować, włącznie z sobą samym*¹.

Dlatego w odróżnieniu od tzw. etnografii mowy czy badań

etnograficzno-językowych, etnolingwistyka wyraźnie na planie pierwszym stawia język. Wierzenia, obyczaje, kultura — wszystko to daje się odczytać z języka lub poznać poprzez język. Równocześnie etnolingwistyka badając język w jego utrwalonej społecznie strukturze i w jego konkretnych użyciach komunikatywnych (aktach mowy) stara się wydobyć z niego to wszystko, co jest mu właściwe ze względu na to, że jest on składnikiem kultury, jej aspektem, jej żywiołem i „powietrzem”. Etnolingwistyka stara się o to, by wychodząc od języka docierać do człowieka, do jego sposobu pojmowania świata.

W tym krótkim szkicu nie sposób przedstawić pełny program badawczy młodej dyscypliny. Nie jest on zresztą do końca wypracowany i chyba taki być nie może w sytuacji dynamicznego rozwoju teorii języka i teorii kultury. Zarys programu i ogólne ukiernikowanie badań etnolingwistycznych czytelnik może znaleźć w pracach Br. Malinowskiego (*Argonautci Zachodniego Pacyfiku* 1922, wyd. pol. 1981; *Ogrody koralowe i ich magia* 1935, w wyd. pol. *Dziela* t. 4-5 i in.), K. Moszyńskiego (*Kultura ludowa Słowian* 1929-39, *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego* 1957, *Atlas kultury ludowej w Polsce*, z. 1-3, 1934-36 i in.), T. Milewskiego (*Językoznawstwo* 1965), w licznych, polsko-i anglojęzycznych studiach Anny Wierzbickiej, rosyjskich pracach Nikity i Swietłany Tolstojów, W. W. Iwanowa i W. N. Toporowa, wreszcie — i chyba przede wszystkim — w dostępnych już po polsku książkach twórców całego kierunku, E. Sapira (*Kultura, język, osobowość* 1978) i B. L. Whorfa (*Język, myśl i rzeczywistość* 1982). Wymieniam oczywiście wybranych autorów, lista mogłaby być znacznie dłuższa, jak widać choćby z pracy zbiorowej wydanej pod redakcją Madeleine Mathiot pt. *Ethnolinguistics: Boas, Sapir and Whorf revisited*, Mouton 1979.

Zagadnienie wzajemnych relacji między językiem i kulturą słyne jako trudne. Dla charakterystyki tych relacji istotną wartość mają wyniki osiągane przez badaczy kwestii szczegółowych. Wskażmy niektóre, leżące w zasięgu aktualnych zainteresowań.

A. Kulturowe funkcje języka jako sui generis instytucji społecznej (np. funkcja symbolicznego ujmowania rzeczywistości, przechowywania dorobku pokoleń minionych i wprowadzania w kulturę pokoleń wstępujących, konstytuowania i kształtowania więzi ponadjednostkowych, modelowania zachowań przez dostarczanie wzorców).

B. Wewnętrzna, stylowa dyferencjacja języka, jej istota i osiągnięty poziom. Jeśli styl językowy jest znakiem, który za pomocą elementów języka komunikuje zespół wartości (takich jak typ racjonalności, punkt widzenia, nastawienie, sposób istnienia przedstawianego świata), to zróżnicowanie stylowe języka może być traktowane jako wykładnik wypracowanego przez daną kulturę zróżnicowania postaw człowieka wobec świata albo (inaczej ujmując rzecz) sposobów bycia człowieka w świecie (postawa praktyczna w stylu potoczny, kontemplacyjna w religijnym i artystycznym, poznawcza w naukowym, władcza w urzędowym, sprawcza w języku magii i propagandy).

C. Gatunkowe wzorce wypowiedzi uzależnione od różnych intencji komunikatywnych, sytuacji i czynników aksjologicznych, powoływane przez podmiot mówiący w różnych typach aktów mowy (epos, zagadka, powieść, toast, podanie, donos...).

D. Kategorie gramatyczne i semantyczne języka w aspekcie ich funkcji.

E. Słownictwo języka jako klasyfikator doświadczeń społecznych: zasobność różnych tematycznych grup leksyki (np. słownictwa dotyczącego wartościowania w ogóle i ocen moralnych w szczególności; nazw uczuć; nazw relacji rodzinnych i nazw różnych sytuacji społecznych itd.) i leżące u podstaw nazewnictwa kryteria oglądu i porządkowania zjawisk, dające się wydobyć metodami semantyki językoznawczej.

¹ E. Benveniste: *Semologia języka*, (w:) *Znak, styl, konwencja*, wybrał i wstępem opatrzył M. Głowinski, Warszawa 1977, s. 31.

Wszystko to są, jak się rzekło, zagadnienia trudne do uprawy metodycznej. Dla wielu z nich brak wystarczających narzędzi analizy, brak twardych punktów wyjścia w postaci ugruntowanych pojęć. Równocześnie jest jasne, że ich waga dla lingwistyki jako dyscypliny humanistycznej jest tak znaczna, iż nie mogą zostać po prostu odsunięte, odłożone na przyszłość.

Może najwięcej zrobiono w dziedzinie ostatniej, leksykalnej. Słowo jest wprawdzie znakiem niesamodzielnym, który w komunikacji językowej służy jako cegiełka do budowania zdań i tekstów, ale równocześnie, jak celnie powiedział I. Mielczuk, „każde słowo jest całym światem samym w sobie”. Z naszego punktu widzenia można powiedzieć, że słowa są kryształami, które załamują w sobie obraz świata i skupiają jego wybrane aspekty; słowa wiążą się siecią relacji z innymi słowami, z przedmiotami, z człowiekiem, z faktami z historii własnej i historii wspólnoty językowej. Studiowanie zasobu leksykalnego języka oraz znaczeń słów otwiera perspektywę na całą kulturę. Ta właśnie obserwacja legła u podstaw decyzji, by rekonstrukcję ludowej wizji świata przeprowadzić wychodząc od danych słownikowych i wykorzystując sprawdzone metody leksykografii (oczywiście nie cofając się przed ich modyfikacją tam gdzie to okaże się potrzebne).

Lubelski słownik etnolingwistyczny jest opracowywany na podstawie następujących założeń teoretycznych.

Przyjęto medycyną koncepcję znaczenia słowa jako pośrednika między znakiem i przedmiotem, a więc jako składnika triady semiotycznej, a nie układu typu bilateralnego. W ten sposób zagwarantowano sobie możliwość (przynajmniej częściowej) weryfikacji znaczeń przez ich przedmiotowe odniesienie i przezwyciężono tendencję immanentystyczne semantyki strukturalnej, de Saussure'owskiej, przekładającej znaki na znaki, bez uwzględnienia odniesienia do rzeczywistości. Teorię znaku odpowiadającą potrzebom semantyki, nazwijmy ją kognitywną (w odróżnieniu od semantyki strukturalnej) sformułował Ch. S. Peirce. Odróżniając znak, znaczenie i przedmiot („znaczeniem znaku jest idea, która go wiąże z tym przedmiotem” pisał) podkreślał poznawczą funkcję znaku: znak reprezentuje swój przedmiot za pośrednictwem znaczenia. Myśl wyrażona w postaci znaku jest poznaniem.² Równocześnie ta obiektywistyczna koncepcja znaku nie zaciemnia zasadniczego faktu, że opis świata znaczeń językowych nie jest opisem świata rzeczywistego. Jest jedynie opisem interpretacji językowej świata obiektywnego bądź nawet czysto intencjonalnych światów kreowanych przez zbiorowość mówiącą. Krótko mówiąc jest opisem świata „przedmiotów mentalnych”. „Przedmiot mentalny czyli znaczenie jest — jak podkreślał niedawno wybitny filozof języka H. Putnam — wektorem, prowadzącym uwagę użytkowników języka w stronę rzeczywistości”. Parafrazując myśl Ch. S. Peirce'a możemy powiedzieć, że znaczenie jest intertantem nie tylko znaku, ale też — w jakimś sposób — przedmiot (przynajmniej wtedy, gdy możemy stwierdzić obiektywne istnienie przedmiotu, jak w przypadku ziemi czy góry i dokonać porównania), a może też być projektantem przedmiotu (wtedy, gdy nie mamy pewności co do obiektywnego istnienia przedmiotu albo wręcz wiemy na pewno, że przedmiot nie istnieje, jak w przypadku strzygi czy czarownicy). Znaczenia jako mentalne przedmioty (pozostające w relacji interpretowania bądź projektowania do przedmiotów rzeczywistych) są składnikami językowego obrazu świata utrwalonego w kulturze.

Słownik etnolingwistyczny zmierza będzie do pokazania całego bogactwa znaczeniowego słów, bez zaniżanego dla semantyki strukturalnej ograniczania się do składników „koniecznych i wystarczających”. Jest to założenie istotne i brzemienne w skutki. Bowiem definicja w

naszym słowniku będzie znacznie dłuższa niż bywa w „normalnych” słownikach. Jej nastawienie kognitywne, poznawcze, rozumiemy tak, że pozwoli ona odtworzyć sposoby pojmowania świata w badanym języku. Definicja, której założenia przedstawiłem osobno gdzie indziej, zarówno pod względem treści jak też struktury będzie zmierzać do adekwatności w stosunku do świadomości przeciętnego użytkownika języka, nosiciela kultury ludowej. Będzie unikać przekładu treści potocznych na naukowe, a także budowania hierarchicznych układów taksonomicznych jakich pełno np. w akademickim *Słowniku Języka Polskiego* pod red. W. Doroszewskiego czy M. Szymczaka (gdzie wiatr to *poziomy ruch warstw powietrza w określonym kierunku powstający na skutek różnic ciśnienia, ogień to zjawisko wydzielania się ciepła i światła towarzyszące paleniu się ciała...*, woda to *ilenek wodoru...* najbardziej rozpowszechniony rozpuszczalnik, występujący w przyrodzie w postaci rozróżnionych gazów i soli... itp.). To fenomenologiczne nastawienie słownika etnolingwistycznego odpowiada postulatowi jakie od lat zgłasza A. Wierzbicka. Definicja kognitywna poda wszystkie składniki ustabilizowane w zbiorowej świadomości użytkowników języka (wyrażone lub dające się wyrazić w tekście językowym) i ułoży je tak by były adekwatne do struktury tej właśnie „naiwnej” świadomości. W praktyce będą to wiązki zdań definicyjnych odpowiadające na nasuwające się „prostemu człowiekowi” pytania, np. o to, co przedmiot robi (*deszcz pada lub idzie, słońce chodzi góra, ogień wybuchu, mści się, wiatr wieje, leci, gwizda, ożywia, przynosi choroby itp.*), jaki jest, skąd pochodzi, jak się można przed nim zabezpieczyć itp. Tak więc definicja będzie swego rodzaju opowiadaniem świata opartym na starannie wynotowanych ze źródeł i „fasetowo” zestawionych cytatach ludowych.

Przygotowywany słownik nie byłby jednak słownikiem etnolingwistycznym, gdyby przedstawiał tylko na podaniu danych z tekstów słownych. Słownik nasz sięgnie także do sfery wierzeń i praktyk, obficie udokumentowanych w opracowaniach etnograficznych. Rozszerzenie bazy materiałowej na dane etnograficzne to jedna z bardziej kontrowersyjnych kwestii. Jednak przyjęte stanowisko ma swoich poprzedników. To B. Malinowski w posłowie do książki C. K. Ogdena i I. A. Richardsa *The Meaning of Meaning* (1923) uzasadnił pogląd że *język w swoich pierwotnych formach powinien być umowny i badany na tle ludzkiej działalności oraz jako sposób ludzkiego postępowania w sprawach praktycznych i wprowadził pojęcie „kontekstu sytuacyjnego”*. Potem w *Ogrodach koralowych i ich magii* (1935) sformułował zasadę (i zastosował ją praktycznie), wedle której definiowanie słowa polega częściowo na umieszczeniu go w kontekście kulturowym, a częściowo na ilustrowaniu jego zastosowań poprzez kontekst słów przeciwstawnych i wyrażen synonimicznych³ i że zrozumienie wyrażenia językowego wymaga odniesienia całej wypowiedzi do kontekstu pozalingwistycznego, lingwistycznej sytuacji.

To — dalej idąc — Ch. S. Peirce uznał, że *każdy znak poza tym, że jest interpretowany przez inne znaki, musi jeszcze wśród swoich interpretantów mieć taki znak, który jest sformulowaniem praktycznej reguły działania. (...). W ten sposób powstaje pojęcie interpretanta definitywnego*⁴. To wreszcie W. W. Iwanow i W. N. Toporow pokazali głęboki związek znaczeń słów z wierzeniami i obrzędami na materiale najdawniejszej dokumentacji kultury słowiańskiej i indoeuropejskiej⁵.

Dopiero odniesienie do tła kultury pozwala poprawnie rozumieć teksty językowe. Zdanie „słońce raduje się” może uchodzić za poetycką

³ Cytuję przekład polski za M. Kijewską-Trembecką: *Etnolingwistyczna koncepcja języka B. Malinowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 1984, nr 11-12, s. 76.

⁴ H. Buczyńska-Garwicz: *Znak, znaczenie, wartość*, s. 44-45.

⁵ Por. ostatnie monumentalne opracowanie T. W. Gamkrelidze i W. W. Iwanowa pt. *Indoeuropejski język i Indoeuropejczy. Rekonstrukcja i historio-typologicznej analizy prajęzyka i protokultury*, Tbilisi 1984, t. 1-2.

² Zob. H. Buczyńska-Garwicz: *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, Warszawa 1975, s. 17-50.

metaforę (animizację słońca) tylko wtedy gdy nie wiemy, że rzeczywiste zachowania wobec słońca są zachowaniami obowiązującymi w kulturze wobec istot żywych. Podobnie interpretacja metaforyczna musi ustąpić przed mitologiczną w przypadku ognia, wiatru czy wody, którym tradycja ludowa (mająca za sobą ogromne tło porównawcze) przypisuje cechy istot czujących i nie tylko mówi o nich w tych kategoriach, ale też formułuje odpowiednio do tego stosowane reguły zachowań. Z opisu tych zachowań zdradzających najgłębsze pojmowanie przedmiotu, zrezygnować nie chcemy. Są one istotne dla utwalonego społecznie obrazu świata leżącego u podstaw języka.

Do podstawowego kontekstu kulturowego, koniecznego dla rozumienia tekstu należą elementy wierzeń i opartej na nich symboliki. Weźmy jako przykład mazowiecką piosenkę miłosną zawierającą następujące zdanie:

*Sumi deszczyk po leśnicyne,
twój wianeczek marnie ginie*
Kolb. 27 nr 231

Forma tego zdania jest rezultatem nie tylko prostych reguł gramatycznych (nie dopuszczających np. połączenia „sumini deszczyk” itp.), reguł semantyczno-składniowych (nie dopuszczających np. połączenia „pionie deszczyk”) i reguł szyku (wyłączających np. kolejność słów: „po deszczyk sumi leśnicyne”). Dla uformowania takiego zdania (i zdań podobnych) istotne znaczenie mają pewne „naddane” wartości semantyczne zawarte w słowach *deszcz, leśnica, wianek*, które pozwalają je traktować jako symbole erotyczne, w takim sensie, jaki w swoim szkiecie obok uzasadnia U. Majer-Baranowska.

Zanim podejmię nasuwającą się kwestię, jak językowy obraz świata ma się do pozajęzykowej wiedzy o świecie, kwestię, która spędza sen z powiek semantynom taksonomistom, jeszcze kilka uwag o znaczeniu i jego składnikach. Jeżeli sięgamy do składników dalekich, wierzeniowo-zachowaniowych („padający deszcz zapładnia ziemię”) — dla wielu immanentystów już czysto pragmatycznych i pozajęzykowych — to sięgamy oczywiście tym bardziej do tych językowych składników znaczenia, które uchodzą za semantyczne ale fakultatywne, cech, którym przyznaje się (w semantyce strukturalnej) jedynie status cech kontekstowych (np. „deszcz pada na leśnicę”). Krótko mówiąc przewidujemy (przynajmniej na etapie wstępnym badań) rejestrację wszystkich połączeń słów danych w badanym zbiorze tekstów. Na zarzut mieszania cech systemowych z kontekstowymi odpowiadamy wskazując fakt oczywisty: wszystkie cechy, także te niewątpliwie systemowe (np. „matka jest człowiekiem dorosłym, kobietą, która urodziła dziecko”) są wyrażane kontekstowo. Czy i jak można je zróżnicować? Oczywiście można, na wiele sposobów. Dla etnolingwisty pierwsze i najważniejsze zróżnicowanie dotyczy cech utwalonych społecznie i cech indywidualnych. Dolną granicę społecznego utwalenia wyznacza powtarzalność połączenia cechy z przedmiotem. Powtarzalność otwiera drogę ku stereotypizacji. Słownik etnolingwistyczny musi być słownikiem stereotypów, tj. ustalibizowanych kulturowo i językowo charakterystyk przedmiotów przyporządkowanych nazwie.

Dwa typy charakterystyk wydobytch z tekstów chciałoby się szczególnie wyeksponować. Pierwszy typ tworzą tzw. zdania gatunkowe esencjonalne zawierające uogólnienie i odniesienie do typowego przedmiotu, np. „Złoto nie rdzewieje”, „Gniazdo bocianie chroni dom przed piorunem”, „Brat opiekuje się siostrą”. Drugi typ to zdania odwołujące się do mitów danej kultury. Np. w słynnej pieśni o żołnierzu tulużu zdanie „koń grzebie żołnierza” komunikuje jedynie jednostkowe zdarzenie, jednak zdarzenie to oparte jest na symbolice konia w naszej kulturze ludowej (zwierzę demoniczne, związane z magią, leśnictwem,

wróżbami, śmiercią) i znaczeniach wydzielanych niekiedy pod nazwą znaczeń naddanych, symbolicznych. Nawet jedno poświadczenie tego typu zdania zechemy w słowniku pokazać, ocalić.

Kwestia, do której nieuchronnie dochodzimy w toku analizy znaczenia słów, zwłaszcza takiej, o jakiej tu mówimy, dotyczy granic języka i granic opisu lingwistycznego. Badacze trzymający się kurczowo tezy de Saussure'a zamykającej jego *Kurs językoznawstwa ogólnego*: *Jedynym prawdziwym przedmiotem językoznawstwa jest język rozpatrywany sam w sobie i z względu na siebie samego* (nb. teza ta nie pochodzi od samego autora *Kursu*, lecz od wydawcy!), boją się jak ognia przekroczenia tej granicy w obawie, by opis znaczeń językowych nie stał się encyklopedycznym opisem świata, jałowym w swoim „wszystkoizmie”. Obawa ta jest paradoksalnie połączona z całkowitą niejasnością co do sposobu wyznaczania tej granicy. Działa zaś paraliżująco na refleksję badaczy nad tą kwestią. Jednakże świadomość potrzeby odnośzenia znaczenia wyrażenia językowego (użyte tu tego ogólniejszego sformułowania) do obrazu świata utwalonego w społecznej świadomości ma w semantyce współczesnej tendencję wyraźnie wzrastać. Już czystej wody strukturalista, Ju. Апресян, widział pewne źródła błędów w definiowaniu wyrazów właśnie w nieuwzględnieniu *kształtowanego przez stulecia „naïwego” obrazu świata, którym włada (...) każdy mówiący i który nie tylko znalazł swoje odzwierciedlenie w znaczeniach słów, ale też decyduje o ich użyciu*.⁶ W swoich analizach nie wyszedł jednak poza krąg immanentnych danych ściśle językowych (jak pokazuje jego *Semantika leksykalna*, 1980) i poza tezę o składniowych uzależnieniach znaczenia słowa.

Badacze semantyki wyrażen językowych bardziej złożonych, zdania i tekstu, wprowadzili pojęcie wiedzy o świecie jako uzasadnienia takiego a nie innego użycia i rozumienia słów. Elementami tej wiedzy są pewne założenia dotyczące natury świata i obowiązujących wzorów kultury. Przykład Lakoffa: zdanie „John powiedział Mary, że jest brzydka, po czym z kolei ona obrażają ją” jest zrozumiałe tylko na tle założenia kulturowego (pozajęzykowego?), że mówienie kobiecie o jej brzydotcie obraża ją. Założenie takie i podobne jemu wchodzą do tekstów językowych jako treści presupozycyjne. Presupozycją jest w tekście cały zespół sądów o świecie, które — jak celnie powiedział A. Bogusławski — normalny człowiek poprzedziłby w razie potrzeby formułą „wiem, że...”. Stanowią one ukryty poziom znaczeniowy tekstu. Są w nim obecne jako oczywistość, coś co nie budzi wątpliwości (choć czasem jest tylko podawane jako takie). Będąc warunkiem wydobycia komunikatywnego sensu wypowiedzi presupozycja jest zarazem składnikiem treści tej wypowiedzi.

Rola czynnika określonego jako „wiedza o świecie” wzrasta w miarę uwalniania semantyki językowej z więzów kategoryjnej składni zdaniowej i brania pod uwagę sposobu odnośnienia słów i ich znaczeń do rzeczywistości. Harmonijne rozwiązanie zaproponował z tego punktu widzenia H. Putnam. W znaczeniu słowa wydzielił on obok znacznika składniowego (np. dla „wody” informacja, że jest to rzeczownik konkretny, niepołączalny), obok znacznika semantycznego („woda” to żywioł i płyn) jeszcze tzw. składnik stereotypowy, otwarty na wiedzę o świecie, który jest konwencjonalnym wyobrażeniem typowego przedmiotu, jego działań, zachowań, cech itp. („woda” jest przezroczysta, bezbarwna, pozbawiona smaku, gasi pragnienie itp.). Od kogoś, kto wie co znaczy słowo „woda” czy „tygrys” wymaga się, twierdzi Putnam, by wiedział, że wzorcową, typową, normalną wodą jest przezroczysta, a normalny tygrys jest w cętki. Bez znajomości tych elementów wiedzy

⁶ Ju. Апресян: *Definiowanie znaczeń leksykalnych jako zagadnienie semantyki teoretycznej* (w:) *Semantika i słownik*, pod red. A. Wierzbickiej, Warszawa 1972, s. 44.

⁷ Zob. A. Bogusławski: *Termin „presupozycja” i poniatylny aparat teorii tekstu*, (w:) *Tekst, język, poetyka*, pod red. M. R. Mayenowej, Warszawa 1978, s. 24.

o przedmiotach same słowa nie zostały dobrze przyswojone. Tak pojmowane znaczenie, będąc czymś różnym od odniesienia przedmiotowego, jest zarazem odpowiedzialne za właściwe ustalenie tego odniesienia.

Właśnie na gruncie badań stereotypu językowego, w wersji jaką nadał tej problematyce H. Putnam i w jakiej uprawia ją w ostatnich pracach A. Wierzbicka, dochodzi do pożądanego przezwyciężenia izolacji między opisem znaczeń słów i opisem „naiwnego” obrazu świata leżącego u podstaw języka i przez ten język nieustannie na różny sposób i z różną siłą powoływany.

Gdyby miał na koniec sformułować w tej kwestii własne stanowisko, to ujałbym je w kilka następujących stwierdzeń.

1. Język, jego semantyka, funkcjonuje na tle ustabilizowanej społecznie wiedzy o świecie, pozostającej z językiem w relacji dynamicznego wzajemnego oddziaływania.

2. Język chroni na wszelkie możliwe sposoby elementy z tego zasobu wiedzy o świecie, który został wypracowany przez wybitne jednostki, grupy ludzi, całe społeczeństwo, nieustannie zwiększające swój zasób informacji. Wybierając z tego zasobu język dokonuje przekształcenia, utrwalenia, w efekcie „ujętkowania” tej wiedzy.

3. Proces ujętkowania ma różne formy. Dają się one traktować jako fazy. Jest faza odwołań do treści bez ich stabilizacji, np. zdanie „Także w raju dzisiejszego świata wąż nie przestaje kusić jabłkiem fałszywego poznania” odwołuje się do znajomości Biblii w szerszym zakresie niż ją posiada świadomość potoczna. Jest faza stabilizacji treściowej bez oznak formalno-językowego utrwalenia, np. zdania takie jak „Piorun nie uderza w laszczynę”, „Pożaru od pioruna nie należy gasić”, „Sroka na płocie zapowiada gości”. Zdania takie zdają sprawę z charakterystycznych dla środowiska wierzeń, przesądów, przekonań itp. tworzących warstwę topiki. Jest wreszcie faza stabilizacji zarówno treściowej jak i formalnej, kiedy to stałym formułow słownym, dwuwyrazowym („święta ziemia”, „ziemia-matka”, „jasny piorun”, „drobny deszcz”, „ogniem i mieczem”) i wielowyrazowym jak przysłowia, zagadki, pieśni, bajki, odpowiada zespół ustabilizowanych sądów o świecie.

4. Język nie jest jednak bynajmniej tylko prostym odbiciem świata rzeczywistego, ani nawet jego dającym się z góry przewidywać modelem. Czegóż odbiciem czy modelem byłoby np. male istotki w czerwonych czapkach zwane krasnoludkami? Znaczenia słów języka tworzące językowy obraz świata mają do rzeczywistości odniesienie pośrednie. Stanowią (nawiązując tu do sformułowań wcześniejszych) interpretację rzeczywistości w jej wymiarach fizycznych, psychologicznych, społecznych, duchowych. Językowy obraz świata, mający swoją wewnętrzną dyferencję stylową i gatunkową, swoją modalność, ontologię i poetykę, jest rezultatem szukania przez człowieka sensu w otaczającym go świecie.

Jerzy Bartmiński

DOBROSLAWA WĘZOWICZ-ZIÓŁKOWSKA

Kochankowie z kalinowego lasu

Wśród kilku podstawowych tematów, od wieków niezmiennie podejmowanych i wciąż na nowo opracowywanych przez polską pieśń ludową, takich jak praca, zabawa, rodzina, wojna, śmierć i miłość, ten ostatni zdaje się zajmować wyjątkowo ważne miejsce. Podnoszą go nie tylko funkcjonalnie z nim związane teksty erotyków, ale także inne gatunki pieśniewo-folkloru, od pieśni nowiniarskiej po balladę, przyspiewkę i pieśń obrzędową. Miłość towarzyszy niemal stale wszelkiej ludzkiej aktywności prezentowanej w pieśni, splatając się z pracą, zabawą, wojną i śmiercią. Temat znajduje swoje rozwinięcie i w prozatorskich gatunkach ustnej literatury ludowej — w bajce, anegdocie, a nawet podaniu i opowieści wspomnieniowej. Winiem mu więc zainteresowanie nie tylko badający ludową koncepcję świata i człowieka antropolog, ale także zajmujący się specyfiką gatunków i języka folkloru folklorysta, ten „miłosny” temat bowiem posiada istotną właściwość generowania określonych fabuł, postaci i stylu tekstów, stanowiących zasadniczy przedmiot folklorystycznych dociekań. Odstania też pewną ciagle nie dostrzeganą przez badaczy, a widoczną przecież i w kulturze ludowej tendencję do przełamania totalnej przewagi świata nad człowiekiem, dążenie do umiarkowania się, autonomizacji osoby ludzkiej, do wyodrębnienia jej z masy i uytworzenia w centrum. Za sprawą miłości jednostka przestaje być nic nie znaczącym „każdym”, zyskuje indywidualność, zaznaczając swą podmiotowość czy to poprzez zderzenie ze światem, którego normy łamie w imię realizacji własnych pragnień, jak ma to miejsce w balladzie, czy też przekształcając świat i przydając mu nowy sens, jak w erotyku ludowym, gdzie poprzez kreację podmiotu mówiącego i kreację świata, widzianego i doznawanego przez ten podmiot, poprzez odejście od „my” i „oni” na rzecz „ja” (także w formie gramatycznej) właśnie owo „ja” ujawnia się najpełniej i najwyraźniej. Ustawiczna projekcja stanów wewnętrznych podmiotu w erotyku zdaje się przekształcać i zmieniać to, co na zewnątrz, wprowadzając w miejsce konwencyjonalnego czy uniwersalnego, sens akcydentalny... Za sprawą Erosa świat rzeczy — wytworów ludzkich: chustka, fartuszek, pierścionek, poduszka, łóżko, wóz, dyseł, radio... i świat natury: deszcz, wiatr, kamień, ogień, mrok, kwiat... zyskują nowe znaczenie, a codzienne czynności — zrywanie owoców, zbieranie kwiatów, pojenie koni, karmienie ptactwa, koszenie trawy i codzienne gesty — skinięcie głową, uściśnięcie ręki, częstowanie wodą czy jabłkiem, stają się miłosnym kodem wtajemniczonych, językiem wzajemnego porozumienia się „astron” oraz językiem pytań stawianych światu i uzyskiwanych od niego odpowiedzi na to zasadnicze: czy kocha? Zarastająca ostem droga, nagle spadający deszcz, wędnąca kalina, usychająca lub zieleniąca się topola w miłosnym magicznym myśleniu to dla kochanków odpowiedź „tak” lub „nie”, to dla tęskniących znak trwania uczucia lub jego zamierania, to dla dążących ku spełnieniu wróżba pomyślna lub dowód piętrzenia się przeszkód! Ten symboliczny sens natury i rzeczy, jak słusznie zauważa Jerzy Bartmiński analizując styl erotyku ludowego, nie musi zostać zaktualizowany, jest przydawany z zewnątrz, czytelny jedynie poprzez odniesienie do szczególnej sytuacji doznających osób¹. Oczywiście, stałe pojawianie się określonych „leksemów” tego symbolicznego języka w tym samym kontekście, prowadzi do ich ponownej konwencyjonalizacji już na poziomie modelu gatunkowego, gdzie stają się

¹ Jednym z widocznych przejawów takiego myślenia jest również znana i rozpowszechniona w wielu krajach Europy, w tym i w Polsce, miłosna wróżba z kwiatów („kocha, lubi, szanuje”). Por. na ten temat Wolfgang Mieder: *Moderne Varianten des Blumenrezepts. Er (sie) liebt mich, er (sie) liebt mich nicht*. „Jahrbuch für Volksliedforschung” 1982/1983, Jahr: 27/28.

² Por. Jerzy Bartmiński: „Jai kinki po!” (Uwagi o stylu erotyku ludowego), „Teksty” 1974, z. 2.

łatwymi do odczytania stereotypami, o tym jednak nie nie wiedzą tkwiący wewnątrz kalinowego lasu kochankowie — on i ona, a ich to właśnie doznania, postawy i wiedza o ars amandi stanowią przedmiot poniższych rozważań.

Kim więc są i jacy są ci dwoje, których spośród innych postaci zaludniających świat pieśni ludowej tak wyraźnie odróżnia piętno Erosa oraz szczególny typ działań — uczuć, stanów i czynności będących efektem i manifestacją psychoerotycznych motywacji — jakie podejmują w imię realizacji swych potrzeb i pragnień?

Aktywność „ja”, motywowane uczuciem działanie zdaje się wyznaczać specyfikę ich miłości, która „nie jest stanem, bezruchem, przeciwnie jest pokazana jako działanie się, jako dynamiczny proces nieustannych fluktuacji uczucia powiązany ze zmiennością sytuacji”, pisze Bartmiński¹. Pieśniowi kochankowie (kochani i kochający) rzadko poprzestają jedynie na werbalnym wyrażeniu swoich uczuć, jak to zdarza się czasem w przypływie:

*Janicku, zdołnicku, z cynnymi ocima,
dychy ja za tobom damaj przekoćcia
(Przybłah)*

Z reguły działają — spotykają się i zalecają się sobie, rozstają się i wracają, porzucają się i oddają sobie, a nawet zabijają lub popełniają samobójstwo, ufając w połączenie wieczne za grobem. Ich uczucie pełne jest dramatyzmu i napięć. Przechodzą gwałtownie od odmowy do przyzwolenia:

*Osa, osa — zimna rosa
będzie jutro mróz.
„Tylko ty mnie, kochanecko,
okienko otwórz”.*

*A ja ci go nie otworzę,
bo ja się boję.
boby ty mnie w ciemną noc
nie dał pokoja.*

*Ty, dziewczyno, kochanecko,
piękny pokój masz,
tyło ja się trochę prześpię,
to mi do dom kat*

*Mój Jasienku, kochanecku,
toć bym grzech miała,
żebym ja ci w ciemną noc
do dom kazala*
(Kolb26Maz)

od wyznań miłości do wymówek i kłótni:

*„Po cóż się przyjechał?”
„Po cóż się kazala?”
„Ja małeńka była,
rozumu nie miała”*
(Przybłah)

Namiętność i gwałtowność dochodzi do głosu zwłaszcza w balladzie, gdzie kalinowy las, ulubione miejsce spotkań pieśniowych kochanków, bywa niejednokrotnie świadkiem zbrodni popełnianej w afekcie przez bezgranicznie i szaleńczo zakochanego chłopca:

*Odprowadziła go
pod gaik zielony:*

¹ Idem, s. 13.

*„tutaj cię zabiję
tutaj cię pochowam,
sam cię nie będę miał
innemu cię nie dam”*

*I wziął ci ją za kark,
i ręce połomal,
pod zielonym gaikiem
tam ci ją pochował*
(Kolb1Pieł)

Częściej wszakże zbrodnia jest dokonana z rozmysłem, z premedytacją przez kochanka-uwodziciela, którego postać szczególnie upodobała sobie ballada. Młoda i naiwna, a oczarowana przez niego dziewczyna, staje się bezwolną ofiarą, ufającą do końca w siłę miłości, jaką darzy bezlitosnego uwodziciela. On jednak „ładnej litosci nad nią nie uznaje” i nieczuły na błagania panny, co pozwoliła odebrać sobie wianek, z reguły odpowiada:

*Nie na tom cię wrzucił
żeby cię ratować
musisz mi Kasienko
do dna dogruntować*
(Kolb1Pieł)

Zły i cyniczny balladowy uwodziciel uwożący dziewczynę w kalinowy las rzadko jednak bywa negatywnie przez nią oceniany. Nawet zadając śmierć może liczyć na miłość i rozgrzeszenie:

*Gruntujcie grunajcie
moja trzcinka do dna
jeszcze ja od Jasienka
tej śmierci nie godna*
(Kolb1Pieł)

Balladowa kochanka jest istotą całkowicie poddana mocy Erosa. Pod jej wpływem zatracza nie tylko wolę, ale i instynkt samozachowawczy. Jak zahipnotyzowana podąża za kochankiem, poddając się wszystkim jego żądaniom, stanowiącym swoistą „próbę miłości”. Truje brata, gdy miły stawia warunek: „Otruj brata rodzzonego, będziesz miała mnie samego”, topi własne dziecko, kiedy chce tego kochanek:

*Rzuc Maryś dziecie — do wody
nie będzie nam — żadnej przeszkody*

*Ciś Maryś dziecie — do Bugu
nie będziesz płakać — po ślubu*
(Kolb1Pieł)

Każdorazowo też, bez namysłu odchodzi z domu, porzuca wszystko, gdy tylko on tego zaprzęga:

*A jużem pobrala
i com rozumiała
zaprzęgał Jasienku
będziewa siadala*
(Kolb1Pieł)

Aby być stale z ukochanym mężczyzną rada się ruszyć za nim na wojnę, znosić głód i wszelkie niewгоды, które — dzielone z nim — wydają jej się słodką przysgodą:

*Pod czem będziemy spali
Kasiu Kasiecku*

na wojene daleckiej?
„Jest na morzu trzcina
to nasza pierzyna
na wojene daleckiej”

Co będziemy jedli
Kasiu Kasineczku
na wojene daleckiej?
„Są na boru grzyby
a we wodzie ryby
to je będziemy łowili”

(Kolb|Piet)

Kochanek to dla dziewczyny „ojciec i matczeka”, „cała rodzineczka”, „cały świat” i chociaż, znudzony i syty, odpycha ją, ona wbrew rozsądkowi, nie bacząc na wstyd i śmiech ludzi, na zakazy i prośby rodziców, biegnie za nim:

Chodzi mie ty nie fces
do błota mie wdpeces,
jo z błota wylazem
za tobom polazem

(Przyłb|ab)

Bierność, irracjonalność, zapamiętanie, naiwność, bezgraniczne oddanie jednemu wybrankowi nie stanowią zespołu cech typowych dla każdej kochanki z kalinowego lasu. Bywa ona, zwłaszcza w przypisie, płoża i przewrotna. Prowokuje chłopca, aby go potem wyśmiać, zdradza i dla zabawy uwodzi kilku jednocześnie. Jest frywolna a nawet rozpustna, lekce sobie waży uczucia zakochanego w niej chłopca i lekko traktuje samą miłość:

Masz całować pocałujcie,
masz żartować potariujcie
nie namyślaj się czas długi
nie będziesz ty, będzie drugi

(Kolb|Piet)

Wykazuje także znacznie większą aktywność w miłości niż jej balladowa siostra, która przede wszystkim smuci się i płacze, lęka się, zalamuje ręce, stoi, czeka i wykonuje żądania kochanka. W przypiewce niejednokrotnie dziewczyna przejmując inicjatywę, prowokuje, mruka, ciągnie do tańczenia, tuli się, przybiega, kiwa ręką na bakalarza, nie daje chłopcu „noki spąd, bo się każe kolyas”. Przede wszystkim zaś stawia warunki kochankowi, czego nigdy nie robi ubezwłasnowolniona dziewczyna z ballady:

Alboż to ja prostaczka
co mi dajesz ciasteczka
a dajcie mi srebrny grosz
to się ze mną naigrasz,
a dajcie mi talara
będę z tobą szalała

(Kolb|Piet)

Wspólną cechą wszystkich pieśniewych kochanek jest natomiast młodość i uroda, których ekwiwalent, a czasem tylko dopełnienie stanowi piękny i bogaty strój — złota, biała, cycowa spódnica, czerwone, pasowe trzewiczki, zielona, biała sukienka, perłowy wianek, haftowany fartuszek, jedwabne pończoszki, czerwone korałe, złoty pierścion, działające niczym godowa wabiąca szata. Jest ona, obok walorów ciała, podstawowym atutem erotycznej atrakcyjności dziewczyn z kalinowego lasu, docenianym i zawsze silnie działającym na kochanka:

Oj czaruję kochanko
chusteczką jedwabną
da aby nie czarami
modremi oczkami.

Oj modre oczki modre
boday się świecily
czy ja spał czy ja czuwał
zawsze przy mnie były.

(Kolb|Piet)

Budne i liche szatki, tak jak i budne ciało, deprecjonują dziewczynę jako obiekt miłości, są też wyszydzane i wyśmiewane przez chłopca. Odraszają kochanków, co czasem stara się wykorzystać świadoma tego, a niechętna zalotnikowi dziewczyna:

Jakże ja mam z waćpanem nocować
nie mam czym kontenować
liche na mnie szaty
nie mam ja zapłaty —
jeno sama dla siebie.

„Puść mnie Jasiu na chwilę
pójdę nogi umyć
będę — ja ci milizą
będę ci wdzięczniejszą
o mój Jasiu kochany”

(Kolb|Piet)

Nogi, ręce, szyja, oczy, włosy, twarz to zasadnicze elementy anatomii kochanki, na których koncentruje swoją uwagę chłopak (walory ducha i charakteru raczej go nie obchodzą), w obscenicznej przypiewce przenosząc to zainteresowanie niemal wyłącznie wprost na genitalia:

Nie otenilibym się
Kieby nie dla pisie,
Ale k... carną miała
Spodobala mi się

(Her|Kal)

One to stanowią niewątpliwie najważniejszą część ciała kochanków i ich posiadania nie wypierają się oni, mimo iż w nieobscenicznych tekstach pieśni ciał kobiety zdaje się istnieć tylko od pasa w górę, jawiąc się jeszcze dodatkowo jako pozbawione piersi, natomiast ciało mężczyzny to ręce, twarz z wąsami i czarnym okiem. Wszystkie te niedobory świetnie rekompensuje przypiewka, przesuując uwagę kochanków na materialno-cieleśny dół⁴. Kochankowie z kalinowego lasu znają więc doskonale topografię swoich ciał i zmyślowo ich doświadczają, mówiąc jednak o tych doświadczeniach i werbalizując swoją wiedzę w różny sposób.

Poddani zniechęcającej władzy Erosa oboje dążą do zbliżenia, do cielesnego zwłaszcza, ale i duchowego zespolenia, szukając stale okazji do spotkań, najkrótszej choćby rozmowy, wymiany spojrzeń i uścisków. I jak wszyscy kochankowie świata kryją swoją miłość przed ludźmi. W sprzyjających okolicznościach zaś dają sobie znaki i ofiarowują podarunki (chusteczki, pierścionki) — symbole wierności, więzy, obietnicy. Spotkaniom i zalotom towarzyszą jednak stale obawy dziewczyny przed niepożądanym zajęciem w ciążę. To nieustanne źródło jej fransuku, niepokoju i lęku. Prowadzi do ośmieszenia panny i rozstania się kochanków. Rozstanie to zwykle inicjuje chłopak, uciekając przed odpowiedzialnością, a czasem sztydząc jeszcze z łatwości dziewczyny. Poza przedstawianą w balladzie sytuacją uwiedzenia dziewczyny przez „obcego”, przybysza

⁴ Na temat topografii ciała kochanków, jest symbolicznego dołączenia jej opisowi oraz „wysokiego” i „niższego” stylu erotyki zob.: Jerzy Bartmiński „Jest kanki puł”, op. cit., s. 14 i n.

„z cudzej strony”, „z cudzej ukraiń”, który bywa za to ukarany, w większości przypadków konsekwencje gorącej miłości w kalinowym lasku ponosi kochanka. Mimo jej prób i nagań, mimo oczywistych dowodów, on za wszelką cenę usiłuje zachować wolność i uniknąć małżeństwa:

*A jedzie on jedzie, a listu nie pisze,
a jego dziewczyna dzieciątko kołysze.
Kołysze, kołysze i zaczęła płakać:
„Albo mi wianek zród — albo mi go zaplać”.
„Wianka ci nie wrócę i płacić nie myślę,
siadę na konika i jadę za Wisłę”.*

(PauPiet)

Kochanek łamie dawane wcześniej obietnice, którymi szafuje szczodrze w czasie załotów:

*Żebyś ty mnie, moja miła, chciała,
usięklbym ci cztery firy siana.
Zrobiłbym ci stołeczek dębowy,
żebyś miała na czym dość krowy.
Jeszcze bym go kazał umalować,
byś nie miała biedy go szorować.*

(Kolb4Ks)

Zabiegając o względy dziewczyny, gotów jest znosić największe niewygody i trudy. „Zastawia po gościńcach siła”, „mostonem się ściele”, nie je, nie pracuje, mownie w deszczu i marznie na mrozie, sypia pod progiem jej domu. I wydaje pieniądze na bogate stroje. Podobnie bowiem jak w przypadku dziewczyny, piękny strój, młodość i uroda to atrybuty atrakcyjności chłopca. Zasadniczym jednak jego walorem jest potęga biologiczna, erotyczna aktywność, energia, dynamika i zdolność „przewodzenia”. Toteż nie tylko z czysto gospodarczo-kulturowych względów jest on stale przedstawiany w pieśni z koniem i na koniu. Bywa z nim, a raczej z symbolicznym znaczeniem, jakie niesie ze sobą „konik”, utożsamiany. Przedsiębiorczy i aktywny, nigdy nie poprzestaje wyłącznie na tęsknocie i oczekiwaniu, rzadko też rozpacza i rezygnuje ze swoich erotycznych pragnień, póki nie osiągnie celu. To on prowadzi dziewczynę w kalinowy las, on też niejednokrotnie po „wzięciu wianka” — zdobyciu dziewczyny, odrzuca beztrząsowo niczym ptak, pozostawiając ją w smutku i tęsknocie. Ptakiem też — gołębem, kaczołem, gąsiorem, pawiem bywa nazywany przez dziewczynę — lipkę, kalinę, malinę, różę. Jego swoboda i ruchliwość przeciwstawiają się wyraźnie brakowi tych cech u statycznej, bierniej z zasady kochanki. Ten przeklinany przez nią „hulaj”, „xdrajca”, „lotr”, „niecnota”, a przecież jednocześnie — „drogi”, „miły”, „ukochany”, „najmilszy”, nie jest wszakże zupełnie pozbawionym serca i sumienia egoistą. Bywa czuły, troskliwy i wdzięczny za miłość (choć rzadko!). Odchodzi, ale też czasem wraca, by nie martwić kochanki:

*Już słoneczko, już wachodzy,
już se miłość rozchodzy.
(...)
Kochaj tero, kogo chcesz,
bo ty moja nie bdziesz.
(...)
Przywędrował na drogi,
stał se jemu żal drogi.
(...)
Muszę nazod powrócić,
a kochankę nie smućcy.*

(Przyłab)

Wyrzuca sobie nieraz, że przysporzył swej ukochanej kłopotów. Lojalnie też uprzedza ją, jakie skutki może mieć miłość:

*A moje życie,
ukochalibyś cię,*

*Jakbym cię ukochał,
miałabyś dziecię.*

(Kolb12Pau)

Wszystko to sprawia, że tak pasywna, oczekująca, nastawiona na dawanie kochanka z ballady i erotyka, jak i ta stawiająca warunki, frywolna i prowokująca kochanka z przypiewki, nie może i nie chce zręzygnować z przemijającej i krótkiej, ale jakże pożądanej rozkoszy bycia z ukochanym. Chociaż wiąże się ze smutkiem, tęsknotą i niepokojem, miłość daje obojgu intensywne uczucie szczęścia:

*Oj, i matula usnęła,
da, i na kominku zgasło,
oj, i dziewczynie wesoło,
da, i chłopakowi jasno.*

(Kolb1Piet)

Krótkie minuty miłości w młodzieńczym okresie życia dziewczyny i chłopca stanowią tego życia wartość istotną. Określają i determinują też kondycję „młodych” w złożonym świecie pieśni ludowej. Jak wszyscy kochankowie świata odnajdują oni własną tożsamość przeglądając się w oczach „drugiego” i w dostrzeżonym obrazie zyskują potwierdzenie swojego wyjątkowego, autonomicznego istnienia.

Dobrosława Węglowicz-Ziółkowska



Władysław Gruszczynski (Radom) Kapela, rzeźba, drewno polichromowane. Fot. L. Kistelski

URSZULA MAJER-BARANOWSKA

Deszcz i jego zapładniająca funkcja

*Dajże Boże deszczu powolnego,
niechże mu się nie spieszy,
niechże mu się nie spieszy,
a niechże się ta dziewczyna nasa
dziś w wianeczku uciety,
dziś w wianeczku uciety.*

(Kolb2Kall38u93)

Tak w okolicy Częstochowy śpiewali weselnicy pannie młodej przed rozplecinami. Cóż to za deszcz, który odbiera dziewczynie wianek?

Idealny tekst folkloru — jak trafnie zauważył Jerzy Bartmiński — funkcjonuje jako nieautonomiczna cząstka większej całości syntaktycznej (w przypadku krakowskim zrytualizowanej w obrzęd) i bynajmniej nie wszystkie musi być explicite wypowiedziane w nim samym. Jego struktura kształtowana w toku przekazu usznego zachowuje związek z całością działań kulturowych i daje się odczytywać nie tylko jako znak, który świadomie i wprost komunikuje, lecz też jako obraz, który w sposób nie zamierzony (lub zamierzony — U. M.) odzwiercudnia zachowania ludzi, ich sposób bycia, widzenia i wartościowania świata [...]. Ważną właściwością tego tekstu [...] jest symbolizm motywów i zdarzeń¹. Takim właśnie tekstem jest przytoczona pieśń weselna, która — ściśle wiążąc się z obrzędem rozplecin i wykorzystując symbolikę deszczu — odzwiercudnia ukryty głębiej ludowy sposób widzenia świata, sięgający korzeniami do archaicznych mitów kosmogonicznych. Spróbujmy odnaleźć niektóre składniki tego mitycznego obrazu.

Człowiek obserwując świat musiał zauważyć, że tym, co obiektywnie dzieli go na świat ludzi, przyrody i wszechświat, jest pleć czyli biologicznie istniejąca jakość. Pleć dzieli świat na dwie zasadnicze części: żeńską i męską. Wszystkie więc kultury, bez względu na wartościowanie tych jakości miały wykorzystywać ten podział. Jego zasada jest zbyt oczywista i jednoznaczna, by jakakolwiek grupa ludzka mogła jej nie dostrzec². Na tej zasadzie podobno jeden z najbardziej rozpowszechnionych mitów kosmogonicznych — mit o zaślubinach nieba i ziemi. Na początku dzieła tworzenia był kosmiczny akt płciowy: niebo-ojciec objęło ziemię-matkę i zapłodniło ją deszczem³. Przywołaniem tego mitu jest między innymi zagadka polska:

*Ojciec strzela nie nabija,
matka zjada gęby nie ma.
(Deszcz i ziemia, ZWAK VI/III/14)*

Ta kosmiczna hierogamia jest — jak twierdzi Mircea Eliade — wzorcem dla związków ludzkich⁴. Struktura kosmicznych zaślubin powinna być powtarzana w akcie płciowym

mężczyzny i kobiety, tzn. mężczyzna powinien znajdować się ponad kobietą⁵. Wiernie powtarzanie boskich wzorców nadaje ponadjednostkowy i ponadczasowy sens działaniom człowieka, a także sakralizuje, uświęca te działania⁶.

W folklorze polskim nie zachował się mit o kosmicznych zaślubinach nieba i ziemi, ale liczne jego ślady odnaleźć można w tekstach, obrzędach i wierzeniach ludowych. Takim śladem właśnie jest przytoczona na początku tego szkicu pieśń rozplecinowa.

Rozpleciny, polegające na rozpleceniu — niekiedy także przycięciu — warkocza pannie młodej, były przygotowaniem dziewczyny do pożegnania krewnych, grupy rówieśników i przejścia do innego domu. Rozpleciny poprzedzały — niejako zapowiadają — zasadniczy dawniej rytuał wesela: pokładziny, czyli dokonanie aktu seksualnego (który później, podczas ślubu kościelnego, zastąpiony został jego obietnicą) w trakcie weselnego przyjęcia⁷. A zatem przytoczona pieśń jest zapowiedzią aktu seksualnego, mającego nastąpić po weselu. Padanie deszczu oznacza, symbolizuje zbliżenie płciowe nowożeńców: dziewczyna utraci wianeczek (=symbol panienstwa, dziewictwa), gdy spadnie (w domyśle: na nią) deszcz (=symbol nasienia męskiego).

Ta erotyczna symbolika deszczu przywoływana była — i jest — także w innych pieśniach weselnych, np. na Kurpiach (zapis z 1870 r.): Po oczepinach „nowo-zaślubieni gdzie przepadają”, kobiety zaś śpiewają pieśni, aluzy do nieobecności państwa-młodych czyniące:

*Idzie burzyka (burza), będzie deszcz,
gdzie się piasenku — podziejes?
Oj polecę ja — do boru
pod gałązki jaworu.
Tam mnie gałązka okryje,
i tam mnie deszcz — nie kanie (kapnie)
na moje lica — umanie.*

(Kolb27Mas239u167)

[...]
*Wstoję-z Jasienku — nie lez-ze,
idź do rolenki — pod-orz-ze.
Idę dziewczyno — nie wolaj,
już ja rolenkę — pod-orol.*

(Kolb27Mas239u168)

Wymowa obu tych pieśni jest jednoznaczna: obie przedstawiają w sferze obrazowania symbolicznego akt seksualny; pierwsza — jako burzę i padanie deszczu na piasienka (= dziewczynę, która zgodnie z konwencją przyjętą wśród ludu broni się przed zalotami chłopca), druga — jako orkę (rola = kobieta, oracz = mężczyzna)⁸. Zapładniająca funkcja deszczu ujawnia się także w symbolice erotyków nie związanych z weselem, np.

*Sumi deszczu po lescynie,
twój wianeczek marnie ginie. [...]
Oj cięży-ć mnie z tym wianeczkiem
nitlił tobie z dzieciactwem.*

(Kolb27Mas271u213)

Zestawienie dwu obrazów: deszczu padającego po lesczynie (symbol dziewczyny) i dziewczyny tracącej wianeczek (symbol dziewictwa), a potem spodziewającej się dziecka — także znajduje wytłumaczenie w omawianym micie.

Na tym tle zrozumiała jest również symbolika erotyczna rosy w tekstach ludowych:

¹ J. Bartmiński: *O rytualnej funkcji powtarzania w folklorze. Przyczynek do poetyki sacrum*. „Roczniki Humanistyczne KUL” T. XXVIII, 1980, z. 1, s. 257-258.

² A. Zadachyńska: *Emocjonalne problemy seksualności. Symbolika płci i seksu w różnych kulturach* [w:] *Seksualność kulturowa*. Pod red. K. Imielskiego. Wyd. 2, Warszawa 1984, s. 173.

³ Zob. M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1970, s. 154. M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966, s. 44, 86-101, 238 i n.

⁴ M. Eliade: *Sacrum*..., s. 154, zob. też: I. Kon: *Historyczno-geograficzne aspekty seksualności* [w:] *Seksualność kulturowa*..., s. 139.

⁵ Motyw ten jest wykorzystany w kluczowej scenie w powieści E. Rudnickiego: *Kompozycja*. Postać przez bohatera odwołując konfigurację aktu seksualnego (tzn. kobieta ponad mężczyzną) oznacza odkrycie przez siebie bohatera nowego świata, determinowanego nie przez strukturę kosmosu lecz przez człowieka i jego wybór obywatela.

⁶ Zob. M. Eliade: *Sacrum*..., s. 154 i s. 121, oraz M. Eliade: *Traktat*..., s. 37 i 38.

⁷ A. Zadachyńska: *Emocjonalne*..., s. 204.

⁸ Zob. np. A. Gheysser: *Mitologia Słowian*. Warszawa 1982, s. 154-155.

Deszczyk pada, rosa siada po białej brzezinie,
zalecał się Jas Kasie szyć, niezdradliwie.
(Kolb23Mas247ur235)

Deszcz i rosa są „postaciami” wody. Właściwa im symbolika rozciąga się więc także na wodę. Dziewczyna, która się urosiła lub napila ze studni, ze źródła mętnej wody — to w istocie dziewczyna spożywająca się dziecka:

Gdzie ty, moja córo, była,
co trzewiki urosiła?

U lnu byłam, matusiu,
u lnu byłam.

I ja, córo, u lnu była,
a trzewików nie rosła.

Mokro było, matusiu.

[...]

Cóż ty, moja córo, pila,
coś na brzasku tak utyla?

Z studni wodę, matusiu.

I ja córo, wodę pilam,
a na brzasku nie utylam.

Młyna była, matusiu.

[...]

Doktorowie przyjechali,
córę po brzuch pocupili;

Kacpór będzie, matusiu.

(Kolb40MasP332ur328)

Oj ze główka mnie boli,
da i brzasek się odga.

Oj bo ja się otrula

da i w Goraju wodę.

(Kolb17Lab66ur134)

Nie będę ja piałą z ty studzienki wody
Boby mi „opadły” z wienuszką jagody.

(ZWAK 17/III/92)

Zapładniająca moc wody udokumentowana jest w bajce z Ziemi Dobrzyńskiej: Bogaci młynarze wzięli na wychowanie biedną, ale ładną dziewczynkę, którą kochali jak własną córkę. Dziewczyna wyrosła na pannę, chodziła sama wszędzie, do boru, na pola. Raz zmyślała się bardzo i napila wody: Od tego zaszła w ciążę i wkrótce powiła dwóch przelicznych chłopców bliźniąt (ZWAK II/III/144). W opowieści tej woda nie jest symbolem nasienia męskiego, lecz naprawdę substancją zapładniającą⁹. Na wierze w rzeczywistość zapładniającą moc wody opierają się także następujące praktyki:

Gdy krowa kilka razy latowała się, a zawsze bez skutku, prowadzono ją za granicę, do sąsiedniej wsi do buhaja, lub też przeprowadzano ją przez głęboką wodę, bądź mocno zlewano wodą, co miało powodować zacielenie krowy. (WitBaj 60)

U północnych Bułgarów panował w pewnych okolicach [...] zwyczaj, że bezdzietne małżeństwo udawało się w towarzystwie wybranej starej kobiety nad Dunaj; tam owa kobieta w celu uhlapania o potomstwo rzuciła do rzeki zwierzę ofiarne i odmawiała odpowiednią modlitwę. (MoszkultII s. 512)

Obłewanie dziewcząt w czasie Świąt Wielkonożnych jest niczym innym jak symbolem zapłodnienia ziemi przez deszcze wiosenne. (Wiśla XX s. 134)

Woda — z jednej strony — sprostada na dziewczynę płodność, z drugiej zaś — obłewanie wodą staje się aktem rytualnego oczyszczenia. Płodnościowa funkcja, przypisywana wodzie przez wszystkie rolnicze ludy świata, łączy się bowiem nierozdzielnie z jej właściwościami oczyszczającymi¹⁰.

Deszcz, rosa i woda jako symbole nasienia męskiego są dość często łączone w erotykach ludowych z symbolami falicznymi — z koniem, kosą, trzecią nogą, kielbaską itp.¹¹

Zakulek kukałeczka kolo ogroda,
bije deszczyk, bije nawalnica;
nie utrzyma w ręku lica (leja) woźnica,
leje się z koników woda.

(Kolb22Lec246ur542)

W pieśni tej przywołuje się kilka elementów spośród bogatego ludowego repertuaru symboli erotycznych: kukałeczka kukałeczka kolo ogroda to dziewczyna dojrzała do miłości, zalotnica, bicie deszczu, nawalnicy to symbol aktu miłosnego, woźnica pokramiający koniki to chłopiec ogarnięty potądaniem. Podobny sposób obrazowania symbolicznego funkcjonuje w wielu erotykach, np.:

Święty Janie, pytamy się ciebie samego,
cóżś nam przyniósł nowego?

Przyniósł wam rosy,

parobkom do kasy; [...]

(ChodSp22ur124, p. wobodołowa)

Rosa pada, na koń siada, po białej brzezinie;

Kochaj, kochaj mój Jasienku aby nie zdradził.

(Kolb27Mas281ur260a)

Jas konika poił Kasia wodę brała

on sobie zaśpiewał ona zapłakała

Jas konika poił wronego wronego

ona płakała wianka rucianego.

(Kolb19Lab66ur52)

A na onej górze grają rycerze,

a pod moim najmilejsem,

a pod moim ukochanem

brony konik rze.

Bronny konik rze, zimnej wody chce.

Stuk, stuk w okieneczko,

wstają, wstają, dziewczyneczko,

koniu wodę daj.

Nie będę wstawać, koniu wodę dawać,

zimna rosa, a ja bosa, nie mogę wystać.

(Kolb40MasP332ur113)

W dwu ostatnich pieśniach widać ambiwalentną symbolikę wody, bowiem woda, którą Jas poił konika, czy której chce brony (wrony) konik ukochanego, jest pierwiastkiem żeńskim — „kobietą wilgocią”, natomiast woda, którą brała Kasia, jest pierwiastkiem męskim — symbolem nasienia męskiego.

Gwoli ścisłości dodać należy, iż woda jako symbol spermy bywa też zestawiana z symbolami falicznymi w piosenkach, reprezentujących „niższy” styl erotyki ludowego. Jednak w sposobie obrazowania tych tekstów nie widać inspiracji mitologicznych, np.:

Idź, dziewczyno, posćleż łóżę
w tej ciemnej komorze,
pójdziemy tam spać oboje,
nie nam nie pomoże.
Ja się ciebie nie zarzekam,
spać z tobą nie pójdę,
by się ogień nie przerzucił
do tej trzeciej nogi.

⁹ Por. M. Eliade: *Traktat...*, s. 190; K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, część II. Kraków 1934, s. 510.

¹⁰ K. Moszyński: *Kultura...*, s. 510; J. R. Tomicki: *Drzewo życia. Ludowa wiara i obyczaje*. Warszawa 1975, s. 121.

¹¹ Zob. J. Bartmiński: „Jas konika poił”. (Uwagi o stylu erotyki ludowego). „Teksty” 1974 nr 2, s. 11-24.

Nie bój się ty ognia, wody
ani opuchliny,
połotę ja trzecią nogę
dalej od pierzyny.

(Kolb40MazP201nr126)

A bodaj cie diabli wzieni,
coś mi rozal wodę w sieni,
a bodaj ci i porwali,
żeś nie posed trochę dalej.

(Kolb46Ka-532nr540)

Za stołodem, za folwarkiem,
smarował chłop babę skwarkiem,
podlewał jom zimnom wodom
i wycirol siwom brodom.

(SadPie1178nr1245)

Zarówno w archaicznych mitach, jak i w pieśniach i zwyczajach dziś funkcjonujących zaznacza się niezwykle wyraźnie związek deszczu z kamieniem. W licznych krajach kamienie-meteory uważane są za symbole i znaki płodności. Buriaci — na przykład — są przekonani, że pewne kamienie, «które spadły z nieba», sprzyjają deszczom: toteż w czasie suszy składa się im ofiary. [...] Wszystkie wierzenia odnoszące się do właściwości zapładniających «kamieni deszczowych» mają swe uzasadnienie w pochodzeniu meteorycznym albo w analogiach, jakie zachodzą między kamieniami a niektórymi silami, postaciami lub istotami, które rządzą deszczem¹². W wielu kulturach świata istnieje też przekonanie, że kamienie nie tylko są symbolami płodności, ale w istocie mają moc zapładniającą. W niektórych stronach Europy i świata młodzi małżonkowie chodzą po kamieniach, aby ich związek stał się płodny. We Francji we wsi Carnac bezdzietne kobiety siadały na dolmenie Creuz-Moqueu z uniesionymi spódniami. Wszystkie te obrzędy są wyrazem przekonania, że niektóre kamienie mogą zapłodnić bezdzietne kobiety czy to dzięki duchowi przodków, który w nich się znajduje, czy też dzięki swym kształtom («kobiety ciężarne», «kobiety-kamienia»), czy też swemu pochodzeniu («swajambhu» — «auto-genius», «samorodność»)¹³.

Echem wiary w zapładniającą moc kamieni jest w polskiej kulturze ludowej rytuał rozpłcinowy: w okolicach Kleczewa — na przykład — przynoszą dość duży kamień, który pokrywają białą płachtą albo ręcznikiem, a na którym Panna-młoda [...] siada, a gospodynie targają jej włosy, które Pan-młody układać i zwijać musi. Dziewki zaś zebrane śpiewają:

Moja Marysia siadała na białym kamieniu,
rozpuściła włosy po prawem ramieniu.
Zapleć-że Marysiu ten twój gesty warkocz,
niech ci go nie targa łada-jaki smarkacz.

(Kolb23Kai194-195)

Podłożem tego rytuału wydaje się być przekonanie, że kamień przekazuje siedzącej na nim dziewczynie swą siłę płodnościową. Niekiedy siła tego kamienia, na którym ma siedzieć panna młoda, wzmacniana jest jeszcze przez deszcz, posiadający przecież także moc zapładniającą:

A po białym po kamieniu
drobny dyseć pada kochana
drobny dyseć pada
a już ci tam tym młody pun
na kónia siada kochana
na kónia siada.

[Jedzie prosić gości na wesele.]

(LitLit1964, z. 1-2, s. 56 w. 12)

¹² M. Eliade: *Traktat...*, s. 225.

¹³ M. Eliade: *Traktat...*, s. 219-224.

Biały kamień w obrzędzie weselnym ma jednak symbolikę wielowartościową. Funkcjonuje on bowiem także jako miejsce rytualnie poświęcone — jako «centrum świata». (Por. zapis Pauzaniusza: *To co, mieszkańcy Delfi nazywają „omfalos” [pepek], jest w rzeczywistości białym kamieniem. Uważa się powszechnie, że znajduje się on w centrum świata*).¹⁴ Dziewczyna, siedząca na białym kamieniu, nabywa mocy, która umożliwi poczęcie się w niej nowego życia. Przygotowanie do tego wielkiego aktu kreacyjnego odbywać się może tylko w «centrum świata», którego znakiem jest właśnie ów biały kamień.

Kamień ten może też być interpretowany jako znak graniczny między światem panien a światem kobiet-rodziców, mężatek, na nim bowiem dokonuje się przejście dziewczyny (poprzez symboliczne rozplecenie lub przycięcie jej warkocza) z jednego do drugiego świata, co podkreślają różne formuły potęgające wówczas wykonywane¹⁵.

Kamienie bywają też symbolami kobiecego łona. Złożone na powierzchni dużych kamieni polnych dolki uchodzą w nauce za wyobrażenia płci żeńskiej. [...] Zbierająca się łatwo w tych zagłębieniach naturalna wilgoć dodawała jeszcze większej wymowy wymienionemu symbolowi¹⁶. Być może z taką symboliką kamienia mamy do czynienia w piosence z Kalinowego lasu:

Oj po deszczu została

Woda na kamieniu,

Wyponnij raz przynajmniej

O moim imieniu.

(HokKal III469)

Równie prawdopodobne jest jednak przypuszczenie, że przylpiewka ta nawiązuje do ludowych praktyk magicznych. Mianowicie, gdy w wydrążeniach polnych kamieni zbiera się z deszczu i rosy woda, dziewczki skrapiają sobie nią skronie, by wiedziały myśli męczyzn, których sobie życzą mieć kochankami (Kolb15Poz74).

Padanie deszczu jako wyobrażenie aktu seksualnego bywa w pieśniach zestawiane z innymi zjawiskami meteorologicznymi — z tymi, które przyjmują podobne znaczenie erotyczne jak deszcz. Powstają w ten sposób kolekcje¹⁷ symboli: deszcz i burza, por. cytowany i analizowany już tekst:

Idzie burzycka (burza), bęhdzie dese,
gdzie się psatenku podjesze?

deszcz i wiatr:

Młoda pani na cípusek prosi,
Bo rada na głowie go nosi.
Wiatr wieje, dyse rosi,
Głowickę obrosi.

(ZWAK IV,III(253))

Sucha lipka w polu stoi.
Wiatru, deszczu się nie boi.
Sucha lipko, rozwijaj się!
Ty, dziewczyno, namyślaj się.

(KolZa406)

deszcz i słońce:

Słońce sładka, rosa pada po drobnej lęscynie,
kochaj-że mnie a nie zdradźaj, kochaj dworzaninie.

(Kolb22Lga105nr164)

Czego ty dziewczyno pod jaworem stoisz?
Czy cię słońce piecze, czy się deszczu boisz? [...]

¹⁴ Cytat ze: M. Eliade: *Traktat...*, s. 230.

¹⁵ Wesele jest typowym „obrzędem przejścia”, zob. A. Van Gennep: *Les Rites de Passage*. Paris 1909. Symbolika kamienia w polskiej kulturze ludowej została omówiona przez M. Mazurkiewicz w *Słowniku etnolingwistycznym* przygotowywanym pod kierunkiem J. Bartmińskiego.

¹⁶ W. Szafranski: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w dawnej Europie* [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*. Warszawa 1978, s. 367.

¹⁷ O pojęciu kolekcji zob. J. Bartmiński: *Założenia teoretyczne słownika* [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych*. Zeszyt próbny. Wrocław 1980, s. 18 i 19.

Słońce mnie nie piecze, deszczu się nie boję.

Czekam na Jasienkę, pod jaworem stoje, [...]

(FOL nr 18, p. weselna)

Deszczu pada, słońce grzeje,

do kochanki serce mgieje.

Zaprzęgać konie w sanki

Pojadą ja do kochanki.

(Kolbi1Pie21a19)

Erotyczna symbolika wiatru daje się łatwo odczytać w cytowanych tekstach. Wiadomo, że czepiek nie był ochroną głowy pani młodej przed wiatrem i deszczem, lecz był znakiem, że przestała być panną a stała się kobietą, tzn. dokonała aktu małżeńskiego — rytualnego aktu seksualnego. Wyobrażeniem tego aktu jest właśnie owiewający ją wiatr i padający na nią deszcz. Z kolei sucha filiłka, która nie boi się wiatru i deszczu, to dziewczyna, która jeszcze nie dojrzała do miłości (fizycznej), a zatem nie obawia się jeszcze założeń chłopca.

Szczególnie godne uwagi są teksty, w których deszcz i rosa współwystępują ze słońcem. Słońce, które piecze dziewczynę, może być rozumiane — tak jak deszcz na nią padający — jako symbol przekazania nasienia męskiego. Jawor zaś to drzewo, pod którym często w folklorze następuje spotkanie kochanków.

Sytuacja, gdy równocześnie świeci słońce i pada deszcz, jest też oceniana w społeczności większej jako sprzyjająca czarom, por.:

Deszczu pada, słońce świeci,
czarownica masło kleci.

Być może ostatnia z cytowanych pieśni nawiązuje do takiej właśnie sytuacji: chłopcu *serce mgieje do kochanki*, bo dziewczyna — gdy padał deszcz i słońce grzało — rzuciła na niego czar.

Erotyczna symbolika burzy, deszczu, wiatru i słońca pozostaje w ścisłym związku z mitologicznymi wyobrażeniami bóstw zapładniających. Kult tych bóstw rozwinięty na skutek pojawienia się rolnictwa oraz religii agrarnych i zastąpił u ludów pierwotnych kult boga niebiańskiego, boga stwórcy. Bóg nieba nabrał nowej aktualności jako bóg atmosfery i burzy; przestał być stwórcą, istotą wszechwiedzącą, a stał się przede wszystkim bogiem zapładniającym — partnerem wielkiej bogini-macierzy, np. słowiański Perun (bóg gromowładny, opiekun płodородności jako bóstwo burzy deszczowej), wedyjski Indra (rozpełnia burze i rozlewa deszcze, Pardżania (indyjskie bóstwo huraganu), sumero-babiloński Enlil lub Bel („pan wiatru gwałtownego“). Piorun, wiatr i deszcz stanowiły epifaniez mocy zapładniających tych bóstw. Niejednokrotnie na miejsce boga niebiańskiego wchodzi bóg solarny. Słońce staje się rozdawcą płodności i opiekunem życia¹⁸. Przenikanie promienia słonecznego na przykład na wielki głaz ołtarzowy w świątyni w Stonehenge (Anglia) w dniu przesilenia dnia z nocą było dramatyzacją aktu płciowego, fenomenem boskiej hierogamii mającej w magiczny sposób zapłodnić przyrodę¹⁹.

Związek deszczu, rosy i wody z erotyką ukazany jest w pieśniach ludowych przede wszystkim przez obrazowanie symboliczne. W polskiej kulturze ludowej bowiem, jak w większości kultur świata, stosunek miłosny objęty był językowym tabu. Nie wolno o nim było mówić wprost, a jedynie za pomocą aluzji, porównań, symboli. W rezultacie folklor wytworzył ogromny repertuar symboli dotyczących erotyki, seksu. Wśród nich są także deszcz, rosa i woda. Niejednokrotnie trudno zinterpretować znaczenia naddane, które z sobą niosą, ponieważ symbolika dawniej im przypisywana nie zawsze jest zrozumiała dla dzisiejszego odbiorcy. Tym niemniej symbole te łączące rzeczy widzialne z niewidzialnymi, nadają obrazom głębię znaczeniową, wykazując współzależność i ideę całkowitości świata, z pełnią uniwersum kosmicznego i ludzkiego²⁰.

Urszula Majer-Baranowska

¹⁸ Zob. M. Eliade, *Traktat*..., s. 44-113.

¹⁹ W. Szafarski, *Zwyczeje*..., s. 395.

²⁰ J. Bartmiński, *O rytualności*..., s. 258, cytując w cudzysłowie pochodzi z artykułu M. Rachina, *Uwagi o metodologii badań literackich*, „Literatura” 3 VI 1976, s. 5.

STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA

Słońce raduje się — metafora czy mit?

Analiza tekstów folkloru nie jest łatwa dla badacza obcego z literaturą narodową, wprowadza go bowiem w inną koncepcję świata. Na jej tle podobne wyrażenia znaczą co innego. Pokażemy to na przykładzie słońca. W tekstach folkloru znajdujemy liczne wyrażenia, które przypisują słońcu cechy i czynności charakterystyczne dla istot żywych:

Oj, górą, górą, górą, jasne słońko chodzi.
Nasza Marysia, nasze kochanie, do ślubu odchodzi.
(Kolbi18a222pis6)

Samo się słońce dzwuje,
swej jasności wstępuje,
boi Ty Pannę nad pannami,
klejnot nieozaczany.
(Kolbi10Pom217pis6)

A wtem zdradny pada sirzal,
słońko głowę swą spuściło.
Cudny Jastrząb się zachwiał,
Szczęście już go opuściło.
(SzewNiec33pis6)

Tam u wody u studzianej, szczydry wiecior, dobry wiecior!
Trzej Królowie przyjechali, szczydry wiecior, dobry wiecior!
I tak sobie imia dali: szczydry wiecior, dobry wiecior!
Jedniemu było jasne słoneczko, szczydry wiecior, dobry wiecior!
Drugiemu było ciche dyszczenko szczydry wiecior, dobry wiecior!
A trzeciemu jasny kłyczyszek szczydry wiecior, dobry wiecior!
Słoneczko mówi: wstane jo w lecie rano, szczydry wiecior, dobry wiecior!
i obarsze ludzom siano, szczydry wiecior, dobry wiecior!
Dyszczenko mówi: wstane jo w lecie rano, szczydry wiecior, dobry wiecior!
i obarsze ludzom siano. Szczydry wiecior, dobry wiecior!
Miesiućzek mówi: wstane jo o północy, szczydry wiecior, dobry wiecior!
oświeci jo góry, lasy. Szczydry wiecior, dobry wiecior!
I furmany, powozianki, szczydry wiecior, dobry wiecior!
Co przewożą srebro, złoto. Szczydry wiecior, dobry wiecior! [...]
(Błg El, nr 68, kolod.)

Pierwsze nasuwające się przypuszczenie jest takie, że mamy tu do czynienia z charakterystyczną dla poezji metaforyzacją przedmiotu. Taka, w jakie obfituje poezja pisana, literacka. Dla przykładu w tomie I *Wierszy zebranych* L. Staffa (Warszawa 1955) czytamy:

1. Pod niebem modrým po zboża powodzi
Żęgluje słońce ścigając złotą łodzi.
(L. Staff, *Moje*, s. 256)

2. Żyjem w świetle jak słońce, niebiosów ptak złoty,
Co pije szczęście duszy swej z błękitów rzeki.
(L. Staff, *Przypowieści o ptakach niebiańskich*, s. 397)

Interpretacja wyraża Staffa nie sprawia większych trudności. Są to typowe literackie metafory. W pierwszym kontekście ruch słońca oraz barwa złota są podstawą dla uutożsamienia go z „złotym złoty łodzi”. Owo wyrażenie metaforyczne można zapisać w sposób zaproponowany dla opisu metafory przez A. Wierzbicką: *rzekłbyś, że słońce to nie słońce, lecz żagiel złoty łodzi (rzekłbyś, że A to nie A, lecz B)*. Kontekst drugi można interpretować podobnie, traktując wyrażenie „niebiosów ptak złoty” jako metaforyczne, a metaforę jako figurę stylistyczną polegającą na ekstrapolacji, opartą na rzeczywistej identyczności, jaką przedstawia sobą przecięcie dwu terminów, stwierdzającą zaś identyczność tych kontekstów¹. Właściwość, która przysługuje tylko przecięciu tych terminów (w tych konkretnych przykładach jest nim podobieństwo ruchu i barwy), jest rozciągnięta na całe połączenie.

Wracając do tekstów folkloru stwierdzamy, że wyrażenia traktujące słońce jako istotę żywą spotyka się także poza pieśniami ludowymi, które są najczystszymi okazami ludowej poezji. Zagadka o słońcu brzmi: *Stoi panna we dworze, a jej warkocz w komorze. Słońce*. (FolZag126nr516zag.)

Słońce jest traktowane jako istota żywa także w prozie ludowej, w bajkach i opowiadaniach tzw. wierzeniowych. W jednym z krakowskich tekstów wierzeniowych jest mowa o tym, że *słońce jest żywe kiebę chłodziący z oczami, gębą; i nawet miod prątny jada kopyciąc; ma ono przy sobie dom i gospodarstwo [...] ma braci i siostry [...]* (Kolb7Krk28nr41opow. wiersz).

Zachowania i działania słońca są podobne do czynności człowieka. Słońce w opowiadaniach ludowych często bywa nazywane *twarzą* lub *okiem Boga*: *Niebo jest w bezpośrednim stosunku z ziemią, a to przez słońce [...]* *Jedni powiadają, że słońce to oko Boga, i dlatego ono widzi wszystko* (Lud1326).

W wyobrażeniach ludowych utożsamia się słońce z człowiekiem, z mężczyzną: *Słońce jest to wielki człowiek i widać też dokładnie twarz jego, oczy, nos, usta; patrzy na świat z wysoka* (Wiśla XIV, 467, etn., MN). W tej drodze słońce spotyka inne, również personifikowane zjawiska przyrody (mróz, wiatr), z którymi prowadzi spór o pierwszeństwo: *Mróz się chwalił, że jest mroźniejszy od wiatru, tak? A wiatr się chwalił, że jest mroźniejszy od mrozu [...] No ja mróz mówi tak, że mówi, ja wszystko zmrozę, a słońce mówi nie tak jest, mówi, bo ja zawsze. [...] Jak słońce mówi: [...] jak będzie świecić, to ja będę wiał. Ji mówi też nie z tego* (Dereźnia, 19VII1984, KP).

Etnografowie i dialektolodzy, spisując ludowy język i wierzenia, zebrali dość bogatą dokumentację, która pozwala bezpośrednio poznać ludowe widzenie i tłumaczenie świata, leżące u podłoża sposobu mówienia o nim. Jeśli idzie o słońce zapisano przekonanie, że w niektóre dni roku, tj. w Wielką Niedzielę, w dzień Bożego Ciała, na Świętą Trójcę, w wigilię św. Jana, w dzień św. Jana, na Piotra i Pawła, w dzień zaduszny słońce zachowuje się inaczej niż zwykle. W Wielką Niedzielę słońce *drga* (Jelna, 15VII1984, JZ), *migocze* (Smółsko, 26VI1984, DB; Jelna, 15VII1984, JZ). Takie zachowania słońca lud tłumaczy jako radość z powodu zmartwychwstania Chrystusa (Jelna, 15VII1984, JZ). W dzień Bożego Ciała słońce *weseli się*, dodatkowo potwierdza to fakt, że w tym dniu deszcz nigdy nie pada (Smółsko, 26VI1984, JB). Na Św. Trójcę słońce *drga* (Gorajec, 25VI1984, KSe), *krąży*, *kręci się kółka*, a przed zachodem się *blyska* (Sarżyna, 13VII1984, TR). W wigilię św. Jana i na św. Jana słońce się *kąpie* (Ulan, 27XII1984, AN; Sarżyna, 13VII1984, TR). *Na dzień zaduszny to niebo płacze* (Smółsko, 26VI1984, JB). Owe sposoby nazywania słońca w pewnych dniach roku w bardzo prosty a przekonujący sposób zostały wytłumaczone przez S. Tolstojową. Przeprowadzone przez nią terenowe badania na Polesiu pokazały, że istnieje ścisły związek nazw zachowań słońca z nazwą święta. W dniu św. Jana Chrzciela — po białorusku Iwana Kupaly — słońce *kupajetnia* „kąpie się”, w dniu Paschy zwanej w staroruskim Raduniciu *radujetnia* „raduje się”, w dniu święta „Vozdviżenija” „Podwyższenia” *vozdvigajetnia* „podnosi się”. W polskiej kulturze ludowej również obserwuje się ścisły związek nazw święta (radosnego bądź żałobnego) z nazwami zachowań słońca, nie ma jednak na to ścisłych odpowiedników leksykalnych.

Dla wyjaśnienia zagadki, z jakiego źródła wywodzi się zwyczaj mówienia o słońcu w kategoriach żywej istoty większe znaczenie mają nie same teksty, lecz zwyczaje. Jak zachowuje się wobec słońca tzw. człowiek z ludu, co na ten temat wiemy z badań etnografów? Oto niektóre dane:

¹ T. Dobrzyńska: *Metafora*. Wrocław — Warszawa 1984, s. 36.

² Ibidem, s. 20.

³ *Polnisch-emo-linguistischer Jahrbuch*. Moskwa 1983, s. 92.

Kiedy słońce świeciło na niebie nie wykonywano określonych czynności. Znamy zapisy mówiące o tym, że nie wolno było wyrzucać śmieci w kierunku słońca, by nie zaproszyć mu oczu (Sarżyna, 13VII1984, HM). Obowiązywał też zakaz pokazywania go palcem (ZWAK II/III/16, Ziemia Dobrzyńska, etn.). *Miedzy czynnościami zakazanymi w obecności słońca, znajdujemy takie np. jak stawianie doń tyłem, oddawanie niości, [...] jedzenie i żarczynanie zwierząt, pozostawianie niezakopanej zabitej żmii, przeklinanie, a dalej — patrzenie na słońce [...]* (MosKult2, 446, etn.). Są to zachowania takie, jak wobec osoby żywej, traktowanej z szacunkiem.

Obdarzając słońce ciałą, lud przemawiał do niego, podobnie jak do księżycy czy ognia. W momencie wschodu do słońca zwracano się słowami modlitwy, dziękując mu za dobroczynne światło: *Sluneszko, jak ty nas ogrzewasz i oświetlasz twoją łaską! Jakże są cieszę, żeś mi ciebie doczekał i dziś wstała* (Syeh V, 84) lub też prosząc o szczęśliwy dzień: *Witam cię, słońce na dzień dzisiejszy, żebym mógł ten dzień szczęśliwie przepracować* (MosKult2, 441, etn.).

Niektórzy — jak podaje informator z Dereźni koło Bilgoraja — w jeszcze inny sposób okazali cześć słońcu, kłękając na przykład w jego kierunku, czyniąc na sobie znak krzyża. Zapis podobnego zachowania odnajdujemy w *Kulturze ludowej Słowian K. Mozyńskiego: Górale kładli się dawniej w obliczu wschodzącego słońca krzyżem na ziemię, głową zwróciwszy ku wschodowi (a twarzą do ziemi). Często odmawiano przytem pacierze chrześcijańskie* (MosKult II, 440/441, etn.). Widząc słońce, które zaczynało zachodzić, dziękowano mu za skończony dzień: *Sluneszko, dziękuję ci, że mi tak szczęśliwie skńczyły ten dzień* (Syeh V, 84) po czym żegnano słońce, siewie, pola i zagrodę (Syeh V, 84).

Wszystkie przykłady związane ze słońcem zaczerpnięte z tekstów folklorystycznych, ale zwłaszcza dane etnograficzne o wierzeniach i zachowaniach są potwierdzeniem tezy o ożywieniu kosmosu w ludowej wizji świata. Kosmos w ludowym pojmowaniu jest silnie zintegrowanym żywym organizmem, którego naturalną część stanowią ludzie. Inne składniki tej naturalnej wspólnoty — ciała niebieskie, zjawiska atmosferyczne, zwierzy, ziemia ulegały mniejszej lub większej antropomorfizacji, zostały obdarzone życiem i świadomością⁴. Człowiek nie wyodrębnił siebie z otaczającego świata przyrody, a swoje cechy przenosił na obiekty natury, którym przypisywał życie, umiejętność przybierania ludzkiej postaci, organizację na wzór społeczeństwa⁵.

Dlatego to, co w tekstach literackich należy interpretować jako metaforyczne, w innej odmianie języka, w innych gatunkach (np. bańki) może być rozumiane dosłownie, odnosi się bowiem do innej niż powszechnie uznana konstrukcja świata. Z kolei to, co w tekstach literackich jest — jak pisze J. Bartmiński — tylko animizacja, a więc figurą stylistyczną, w folklorze może stanowić przejaw mitologicznego pojmowania świata⁶. Wykrycie pokładu mitologicznego pod warstwą wyrażań językowych jest możliwe metodą analizy etnolingwistycznej, która bada teksty na ile całej kultury, w tym zwłaszcza zrytualizowanych zachowań, nakazów i zakazów. Właśnie te dane pozawerbalne prowadzą do tezy o istnieniu w kulturze mitu żyjącego słońca. Dlatego konteksty takie jak: słońce raduje się, płacze, smuci można traktować nie metaforycznie, lecz dosłownie jako nazwy takich samych czynności o jakich mowa w zdaniach: człowiek raduje się, dziewczyna płacze, chłopiec smuci się.

Stanisława Niebrzewska

⁴ R. Tomicki: *Religijność ludowa*. [w:] *Etnografia Polska. Prace i zapytania*, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej. Wrocław — Warszawa 1981, s. 31.

⁵ Ibidem, s. 32.

⁶ J. Bartmiński: *Słownik etnolingwistyczny ludowych stereotypów językowych*. [w:] *Etnolingwistyka 1984*. Wyd. UMCS. Lublin [w druku] s. 13-14.

JAN ADAMOWSKI

O semantyce góry

Wierzenia dotyczące góry należą do bardzo istotnych i charakterystycznych treści kultury ludowej różnych narodów. Szczególnie dużo przykładów w konkretnych mitologiach wiąże podstawowe znaczenie góry z funkcją tzw. „góry kosmicznej”, traktowanej często jako wariant czy transformacja „drzewa życia”, a więc centrum świata, gdzie pod gwiazdą polarną usytuowana jest jego pionowa oś, wokół której kręci się cały świat¹. Jednakże, jak zaznaczają polscy badacze tej problematyki, górze i drzewu kosmicznemu dotychczas *nikt nie poświęcił [...] należy więc uważać, że góra i drzewo obecnie zniknęła ilość materiałów na ten temat? Luki tej nie może wypełnić też i krótki z założenia szkic oparty na materiałach z różnych gatunków folkloru polskiego. Chciałbym jedynie na tym miejscu wskazać na podstawową kategorię jaką głównie buduje ludowy stereotyp góry, to jest lokatywność oraz skonfrontować niektóre wnioski z klasycznymi uogólnieniami poczynionymi na ten temat, a zebranymi przez np. przywoływano W. N. Toporowa².*

Góra jako obiekt lokalizowany

W materiale dokumentacyjnym, najczęściej w prozie ludowej (podanie, legenda, wspomnienia, opisy etnograficzne) można spotkać przywołanie lokalizacji geograficzno-topograficznej typu: „koło Złobnia jest takie góra, jakosi ją to zowio...” (MAAE, X 1908 s. 124); „Na tej samej górze nad jeziorem pod Chelmem znajduje się jama okragła” (Wisła IX, s. 474); „Pod Wartemborkiem (Barczewo) jest jeziorko i tako zielko góra...” (SzyfZwyc, s. 141); „Podanie mówi, że w lesie tenczyńskim pod górą zamkową...” (KolbKrak s. 20; nr 8); itd. Lokalizacje te mają jednakże charakter jednostkowy. Dotyczą najczęściej usytuowania konkretnych gór w stosunku do miejsc zamieszkania ludzi. Nie budują zatem ogólniejszego, opartego na powszechniejszym skojarzeniu, stereotypowego wyobrażenia o lokalizacji góry.

Przeciwnieństwem lokalizacji jednostkowych są lokalizacje powtarzalne. Wskazują one przede wszystkim na:

a) Dużą i nieokreśloną odległość usytuowania góry: „Góra odległa jest o dwieście godzin człowieczego marszu” (NecDem s. 5); „Za trzema rzekami, za trzema puszciami” jest Sobotnia Góra (ZmoPod s. 11); ktoś „(poseł)” przechodził „przez wielką górę, gdzie lis i wilk mówią sobie dobrano” (NecDem s. 85). Jak wskazuje zgromadzony materiał — cocha ta charakteryzuje głównie baśnie i podania.

b) Wiażą położenie góry z wodą, przy czym góra może być wprost usytuowana na wodzie (wariantywnie na bagnach): o Kozłowej górze na Podlesiu. „Tam mówim, że tam wody strasne sm, że ona na strasnych wodach stoi” (CiszKrak s. 22 nr 39); Góra wznosi się wśród bagien — na bagnach (DzikKlech s. 129), a w pieśniach (np. kołędowych) woda jest lokalizowana między górami:

Miedzy dwiema góreckami

Idzie woda stróżkami,
(ZWAK IV/III s. 215)

Da między dwiema góreckami

Idzie — ta woda z kamienia,
(ZWAK IX/III s. 15)

(*Po tej wodzie kielich płynie*);

(*na to nasze rozłączenie*);

(LitAd1962 z. 1-2, s. 44-48 nr 8)

Inne powtarzalne lokalizacje góry, jak: w lesie, za miastem itp. są już znacznie rzadsze.

Góra jako lokalizator

z oznaczaniem sąsiedztwa (styczności) — z przyimkowym wykładnikiem „na”

Wydaje się, iż jest to zdecydowanie najczęstszy przykład lokalizacji związanej z górą. Jej szczegółowszy obraz przedstawia się następująco:

A) Góra jest miejscem sakralnym, gdzie:

a) w „modlitewkach” — „zasnęła Panienka” (wariantywnie: „leżała”, „stała”) i ma sen o męce swego Syna:

Zasnęła Panienka na Zarańskiej Górze.

Tam się Jej przyniło,

Ze miała Symecką związaną, skrópowaną,

Na świętych rączkach położoną.

(KotZn, s. 83)

Obok Zarańskiej Góry jako miejsce lokalizacji powyższego zdarzenia przywoływane są i inne nazwy, jak: Góra Rachelska, (KotZn s. 125) Góra Kalwaria (KotZn s. 128) czy rajską (KotZn s. 77).

b) Góra jest też miejscem śmierci Pana Jezusa:

Żydzi Go wzieni na Górę Kalwaryjską.

Tam Go ukrzyżowali,

Przenajświętszo Krewkę z Niego wylali.

(KotZn s. 313)

c) Góra jest miejscem kultu, gdzie budowane są liczne kościoły, klasztory, kaplice, krzyże itp.

Widzisz ty Maryjo

Tę górę wysoką

Tę górę wysoką

Nie bardzo szeroką?

A na tej to górze

Kościół murowany.

(LitAd1962 z. 3 s. 28)

Na onej górze na zielonej,

stoi tam klasztor fundowany.

(ZWAK V/III s. 145)

Obok kontekstów z bezpośrednią lokalizacją elementów kultowych w pieśniach mamy również do czynienia z lokalizacją pośrednią typu szkatułkowego. Najczęściej związane jest to z przywołanym motywem trzech grobów, które znajdują się w usytuowanym na górze kościele.

Widzisz Heleno, górę wysoką?

Tam na tej górze kościółek stoi.

A w tym kościółku trzy groby.

A w pierwszym grobie święty Jan kłęczący.

¹ Por. W. N. Toporow: *Góra* [w:] *Mify narodow mira*. T. 1. Red. S. A. Tokariew, Moskwa 1980, s. 311-315.

² J. I. R. Tomicki: *Drzewo życia. Ludowa wiara i chwila*. Warszawa 1975, s. 73.

³ Analizę oparto na tekstowych potwierdzeniach wyrazu „góra” w znaczeniu „pojętych wyniosłość skorupy ziemskiej”, wyliczając z niej rozumienie „obrazowe” typu „Jaskuch górki, pasmo górskie” itp. określone słowoformą góry. Wątpliwość to z początkowym etapem badań, na którym zakłada się możliwość istnienia zróżnicowanych koncepcji semantycznych obu słów.

A w drugim grobie Pan Jezus leży,
A w trzecim grobie Matka Najświętsza.
(KolZn s. 457)

Również proza ludowa lokalizuje na górze architekturę sakralną ale najczęściej są to relacje o zapadniętych kościołach (klasztorach). Motywacją dla tych niecodziennych zdarzeń jest kara za grzechy miejscowej ludności (parafian)⁴. Bydnie temu lat ze dwiestu jak nie kościół na Babiej górze zapad. Powodem do tego było złe prowadzenie się parafianów. Ksiądz uprzednie napomnił, ale sam podobnie czynił, jak jego "woczek". (...) Jednej niedziele, ki sie łudzie do kościoła zgrupowali i ksiądz na kuznietcy wyszedł, jaby słowa "o Bogu recytować, pokazała sie nigle kara boska, bo cały dom boży z wsiwki ludźmi i ksiądzem wpał do ziemie. (ZWAK VII/III s. 57).

d) Góra jest także miejscem nie tyle może samego zjawienia, co przebywania Matki Bożej w postaci cudownego wizerunku. Przy czym w przekonaniu ludu miejsce to jest wybrane przez samą Matkę Bożą, co jednoznacznie potwierdzają teksty pieśni, np. o Matce Bożej Częstochowskiej:

Wście Go [obraz] tam na górcecz,
na zieloną muraweczkę,
Na zieloną, na zieloną
na tę nigdy nie sieczoną.
(KolZn 221, s. 69 nr 296)

czy zupełnie podobny wariant o Matce Boskiej Gidelskiej:

I przysli ludzie z kościoła,
Odłaj obraz — ksiądz zawołał. [...]
Wnieśli ci go w wielki ołtarz,
Matko Boska mieszka z nas!
Wynieście mnie na górcecz,
na zieloną muraweczkę.
(LitLud 1976, z. 4/5 s. 88)

B) W tradycji ludowej góra jest również lokalizatorem sił, mocy nierzeczyściwych pochodzących od szatana.

a) Na górze przebywa i działa diabeł: ...pod górą koło rzycki stała karcma. W karcmie zwykłe zberzeźienstwa. Miały sie cym diabyli cieszyć. Brały spod karcmy pijaków nicym ryby z pęchych siści. By ich wlic na drugi świat, górę se upodobały. na górę na nich cyhały, catowały (LitLud 1957 z. 3, s. 31). Również polski diabeł Boruta w prozie ludowej często jest lokalizowany na górze: Na leżących błotach to mieszka Boruta. Najczęściej to go ludzie widać na Szwedzkiej Górze, ón chodzi tam sobie na spacer (LitLud 1962 z. 1-2, s. 73).

b) Góra jest też miejscem złota czarownic, które tam zabawiają się, tańczą i uczują z diabłami i uczą się od nich różnych sztuczek na szkodę ludzi (UdziałKrak s. 96). Osobliwi i ściśle określony (moment przesilenia) jest również czas tych spotkań. Jest to głównie noc świętojańska (SzyfZwyc s. 68-70; KolbKuj s. 103) lub „co czwartek” (Wisła I, s. 57; KolbKuj s. 103), czasem „we czwartek na nowiu” (UdziałKrak s. 96).

Złoty czarownic odbywają się na Łysej górze ale należy pamiętać, że stabilność nazwy (jak to się często potocznie sądzi) nie jest tu odbiciem faktu o jednego obiektu, bowiem Kolo każdej prawie wsi można znaleźć wzniesienie nazywane Łysą Górą (SzyfZwyc s. 68-70). Łysa góra jest tu zatem wariantem nazwy ciemna, czarna i wchodzi w opozycję z górą białą (jasną). U podstawy tej relacji leży inna, bardziej zasadnicza opozycja — przeciwstawienie wartościujące: zły — dobry. Wydaje się, że taką jednoznaczną interpretację potwierdza jedna z legend o Borucie, który pojechał się żenić do pani Ostrzyżyskiej, ale ona jak się przekleło, to folwark przedała i uciekla na Jasną Górę, tam diabeł nie ma dostępu (GrodzLeg s. 24).

⁴ W podobnej funkcji jako kara za grzechy, złe postępowanie, szczególnie w podaniach ludowych, występuje również wiele przykładów o mrocznym zapadnięciu budowli świeckich (zamki, pałace). Por. przykład z Warmii i Mazur (W górze jest zapadnięty zamek). To miłoścu, co go można naderwać, w urynad naziad na górę, nie jeczcie to się nikomu nie udało... To na ten zamek to był bardzo złe ludzie, ki krótki, i one za karę tam wpaśli (SzyfZwyc s. 141).

c) W związku z siłami nieczystymi pozostają również lokalizowane na górze w różnych gatunkach prozy ludowej, a głównie w podaniach wierzeniowych duchy, strachy, osoby powiązane z diablem (Simgad s. 16; ZmoPod s. 120; SiePod s. 166), smoki i „szkaradne gadziny” (SiePod s. 168; KotRzesz s. 130) itp.

C) Na górze tradycja ludowa lokalizuje wiele przedmiotów natury magicznej. Są nimi: — „gadający” ptak (LitLud 1980, z. 1-3, s. 102; CiszKrak s. 110), zaczarowany sokół (ZmoPod s. 11);

— woda: żywa (ZmoPod s. 11); „bryzgająca” (LitLud 1980 z. 1-3, s. 102); złota (CiszKrak s. 110);

— drzewa magiczne: drzewo grające (CiszKrak s. 110; drzewo „gadające” (ZmoPod s. 11; LitLud 1980 z. 1-3, s. 102) drzewo śpiewające (LitLud 1980 z. 1-3, s. 102);

— jabłko (baśniowa) ze złotymi jabłkami (WójKlech s. 155) i pieśniowa (z kołdy życzeniowej dla dziewczyny):

A na ónej górze
stoi jabłonecka,
Hej! nam hej! Kółda!
(ZWAK IV/III s. 165)

D) Związek góry z przyrodą nie ogranicza się tylko do zasygnalizowanych elementów występujących w funkcji magicznej. Na górze z reguły:

a) rosną drzewa (SimKum s. 131; KotRzesz s. 115); pokryta jest lasem (KolbKuj s. 34; KolbKuj s. 33). Lokalizowane są także poszczególne gatunki drzew, jak brzezina:

Moja Kłanówka,
moja złota góra,
Na tobie brzezina
stoi kieby chmura.
(ZWAK IV/III s. 159)

dębina:

Hej na górze dębina,
przy dębnie dolina,
przy dolinie stawczek,
przy stawczku mlynezek, mlynezek.
(Kolb12Pod s. 40)

czy kalina z jaworem, w obrazowo przedstawionej wersji ślubnego połączenia się chłopca z dziewczyną:

A na ónej górze
na jedwabnym śnurze
dwoje drzewa pływa (lub: stoi),
jedno kalinowe,
drugie jaworowe.
(KolbKuj s. 40)

W prozie ludowej takim drzewem najczęściej jest sosna (LitLud 1962 z. 3, s. 43; StefOpow s. 82 nr 17) lub choina (StefOpow s. 80 nr 13). Ponadto na Łysej górze pod sosną „bogoc ukrył w skrzynce swoje talary” (LitLud 1962 z. 3, s. 42).

W okolicy Malborka od drzew rosnących na poszczególnych wzniesieniach skorupy ziemskie urabiane są również nazwy gór, np. chojowa, grabowa, leszczowa (Wisła III, s. 564).

W „modlitewkach” natomiast występujące drzewa: zielone lub „niezborne”, wiązane są z drzewem kryzą:

Widziałas, Heleno, tę górę wysoką?
A na tej górze drzewo zielone?
A z tego drzewa kryżę robione?
(KolZn s. 416-417)

*Jest tam na górze drzewo nieborne,
A na tem drzewie ciało pokorne.
Z tego ciała ciecie słodka zbroja.
Co pożywa dusza moja.*
(KotZn s. 412-413)

Przypominana powyżej dokumentacja folklorystyczna łącząca górę z drzewem jest więc dosyć trwałym elementem jej stereotypu. O nieprzypadkowości tych związków i równocześnie ich archaiczności zaświadcza również etymologia góry w językach słowiańskich czy nawet bałtosłowiańskich. Przypominamy, że w dialektach czeskich *hora* to „las”; w języku serbochorwackim *gora* ma podwójne znaczenie: „góra” i „las”; bułgarskie *gora* to „las” a w prapokrewnych językach: litewskie *girė, giriai* oznacza „las”, a staropruskie *garion* to „drzewo”⁵.

b) Inne (poza drzewami) rodzaje roślin są w folklorze już zdecydowanie rzadziej lokalizowane na górze. Wspominamy jedynie wypada o kwiatach, które przywoływane są w paralelach miłosnych typu:

*Na tej górze kwitną róże,
Ja ich rwać nie mogę,
Miałam kochaneczka,
Teraz go nie mogę.*
(ZWAK X/III, s. 265)

c) Bardzo rzadko tradycja ludowa sytuuje na górze także zwierzęta. W dostępnej dokumentacji są to głównie ptaki, przy czym w prozie (bajki, gadki cudowne) będą to ptaki niezwykłe, jak gryf porwijający królowę (CisKrak s. 158) czy bocian — dokładniej najstarszy brat zamieniony w bociana (Kolb8Krak s. 39), a w pieśniach kaczki — jako element przesławniejszej paraleli na leniwą pannę (Kolb45Gór2, s. 242).

E) Na górze lokalizowany jest również człowiek ze swoimi wytworami i wykonywanymi czynnościami.

a) Jeżeli chodzi o typy ludzi zamieszkujących na górze, to są to przede wszystkim osoby takie, jak:

— postacie legendarno-historyczne: księżę z bardzo piękną służką (StefOpow s. 67 s. 5); rycerz z żoną i córką (SimGad s. 17); Leszek Biały, który na górze uległ swym zabójcom (Wisła XVII, s. 567);

— niedostępna królewna (por. cały szereg wariantów baśni o szklanej górze) (Kolb3Kuj 1 nr 6; CisKrak 4 nr 142; Kolb8Krak4 nr 2; Kolb8Krak nr 3; itp.);

— pustelnik (ZmoPod s. 120); pokutujący zakonnik (Wisła IX, s. 474);

— ukazujący się dziwne postacie: jeźdźcy na walach (GrodzLeg. s. 46); ciągle płaczące dziecko (MAAE, IX [1908] s. 125);

— żyli dawniej korsarze (Lud 49, s. 302, nr 10); karczmarze — najczęściej Żydzi (Kolb2Maz, 3 s. 69; Kolb45Gór, 2 s. 20-21) i młynarze (Kolb22Łęcz, s. 96; Kolb4Kuj2, s. 47). Nie są to zatem ludzie „zwykli”. Mają bowiem te postacie jakieś powiązania z siłami niezemijskiej natury — boskiego, ale częściej — jak to pokazuje materiał, szatańskiego, „ciemnego” pochodzenia, co bardzo dobitnie pokazuje przykładowy kontekst:

*Woly moje, nie chodźcie na górę,
nie chodźcie tam gdzie szkodliwe chmury,
co wszystko zle rodzą,
każde cnotcie szkodzą.*
(Kolb5Krak1, s. 263)

Człowiek nie może bez sankcji karnych swobodnie przekraczać granic działania tych sił⁶.

b) Opanowaniu przez zwykłego człowieka przestrzeni ambiwalentnych, ich „oswajaniu” służą specjalne zabiegi, rytuały, działania. W wypadku góry są one następujące:

— Działania sakralizujące, jak odprawianie na górze mszy świętej (GrodzLeg s. 29);

poświęcenie (MAAE, X [1908], s. 125); poświęcenie przez pocałowanie anioła (Wisła IX, s. 475-476).

— Wystawianie („fundowanie”) różnego typu architektury sakralnej⁷.

— Działania natury magicznej, np. rzucanie do wody chleba. *Który pierwszy raz przejeżdżał przez Diabelską Górę, musiał do wody wrzucić kromkę chleba. To był taki znak, że jeżeli to uczynił, to się w życiu nie utopi, a popłynie sobie swobodnie* (SimKum s. 126, nr 161), czy zaklinanie na Górę Kalwarię: *Zaklinam was, czarownice i czarowniki, mocą Trójcy Przenajświętszy! (...) Zaklinam was przez siedem boleści Panny Maryi, które miała, kiedy Syna Swego — Jezusa Chrystusa, Pana naszego, na Górę Kalwarię idącego widziała* (KotZn s. 213).

— Formą „oswojenia” przestrzeni może być wreszcie praca człowieka. W kontekście góry jest to przede wszystkim pieśniowy motyw orki:

*A na onej górze
Tam Jasinek orze,
A Jesse on nie iniał.*
(ZWAK IV/III, s. 244)

c) Góra jest miejscem odprawiania czynności obrzędowo-magicznych. Najczęściej jest to palenie ogni sobótowych „przez które chłopaki przeskakują” (ZWAK IX/III, s. 26; SzyZwyc s. 72; Wisła 10, s. 643).

Informacje na temat palenia ogni sobótowych na górach można również odnaleźć w pieśniach obrzędowych:

*Tam na górze ogień gore,
nocel moja, kopiel moja.*
(Kolb28Maz, s. 92)

Pod Gniewem (w Krakowskim) góra jest miejscem frycówki (Kolb6Krak2, s. 523) a w innym miejscu Krakowskiego w Zielone Świątki w ogniu sobótki palono symbolicznego Tatara (Kolb5Krak1 s. 44).

d) W pieśniach miłosnych góra bardzo często występuje jako przestrzeń miłości. Jest to przede wszystkim miejsce spotkań zalotników, a także typowe miejsce oczekiwania dziewczyny na chłopca:

*Będziesz mnie czekała? A pewnie że będę,
Co rano pobiegne, na górę usiedzę.
Od samego ranka, póki się nie zmrocy,
Będzie pa trzyla, już wypatrze ocy.*
(MAAE, X [1908] s. 177)

Poza tym jest to miejsce straty wianka przez dziewczynę (Kolb3Kuj1, s. 302-303; Kolb22Łęcz, s. 60 itp.):

*Posła panna na góręckę
i znalazła przepióreczkę.
Przepióreczki nie złapała,
w wielkim kłopotie ostala.*
(Kolb1Łab2, s. 3)

a także jako przestrzeń jawna, publiczna, miejsce miłości frywolnej:

*Ta na onej górze, strugał cacko dwórcę,
i szarfarę, i kucharę i samej panowej córce.*
(Kolb25Maz2, s. 231)

Na górze również „stoją” żołnierze (rycerze) oczekujący dziewczyny, kochanki (LitLud1960 z. 1, s. 16; ZWAK IV/III, s. 207; Kolb2San, s. 132; Kolb1Pieś, s. 278).

⁵ F. Sławski: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. T. 1, z. 3. Kraków 1954, s. 330-331.

⁶ Szerzej na ten temat zob. S. Czarnewski: *Wybór pism socjologicznych*. Warszawa 1982, s. 429 i następn.

⁷ Szczegółowa dokumentacja na ten temat — zob. odpowiednie partie rozdziału drugiego (II, 1, A, c).

e) W niektórych kontekstach ludowych góra występuje jako miejsce kary, pokuty, a nawet śmierci. To przecież zapadają się kościoły, zamki, to pokutuje zakonnik (co wcześniej dokumentowaliśmy), ale także tutaj: pan maltretuje chłopca za to, że nie chciał odrabiać pańszczyzny (CiszKrak s. 266); karana jest królowa, która zjadła swoje dzieci (Kolb8Krak 4 s. 20); palono (Wisła IX s. 475) lub wieszano czarownicę (Kolb5Krak 1 s. 44). Na górach zdarzały się również wypadki, że „obwiesił się człowiek” (Wisła IX s. 476) i lokalizowano cmentarze (Wisła III s. 364), a Pan Jezus, stojąc na górze zsyłał karę na człowieka (SimKum s. 121).

Lokatywność o znaczeniu zawierania (wewnętrzności) z wykładnikiem przyimkowym „w”

- Według tradycji ludowych we wnętrzu góry najczęściej odnaleźć można:
- a) kości człowieka (GrodzLeg s. 57-58), przy czym mogą to być także kości wielkoludów (ZWAK II/III/1 s. 126);
 - b) postacie legendarne i historyczne: śpiący rycerze (Wisła IX s. 249); „Król kaszubski, który skrył się przed wrogami. Pokazuje się tylko dzieciom i wydaje im rozkazy” (Wisła XV s. 336); w złotej górze „jest zaczarany jeden cesarz” (BajWiM s. 100); cesarz Barbarosa (SzyfZwyc s. 141), a w królewskiej górze ukrywał się Władysław Łokietek (CiszKrak s. 11);
 - c) w podaniach o licznych górach odnajdujemy informacje o zapadniętych zamkach i kościołach (co wcześniej dokumentowaliśmy), a w określonym czasie z wnętrza takich gór wydobywają się dźwięki dzwonów (Wisła IX s. 475; SzyfZwyc s. 141), „słychać tam śpiew i muzykę” (Wisła IX s. 475) itp.;
 - d) „u jaskini góry Waweli obwał sobie legowisko potwór mający postać smoka” (Kolb5Krak s. 9);
 - e) w górze mieszka diabeł (Kolb8Krak 4 s. 265), Buruta (GrodzLeg s. 47), „zły” (CiszKrak s. 11-12) i czarownica (ZWAK II/III/1 s. 146);
 - f) „w niektórych górach pokutują zaklęte dziewczęta” (Wisła XV s. 336) i mieszkają nieznamy dziewczyny (StefOpow s. 62-63; KotRzesz s. 112 i 56);
 - g) wiele tekstów proz ludowych opisuje znajdujące się w górze zakopane skarby (LitLud1962 s. 3 s. 43), kruszce (głównie złoto) (CiszKrak s. 12; Kolb8Krak 4 s. 28; KotRzesz s. 197) ale przede wszystkim pieniądze (Kolb8Krak 4 s. 85; BajWiM s. 54 i 88; NecDem s. 28) — wariantywnie talarz (LitLud1962 s. 3 s. 42).

Lokatywność ze znaczeniem sąsiedztwa typu „za”

Dosyć ważny dla rozpoznania ogólnego obrazu stereotypu góry jest także opis relacji przestrzennych typu „za”, bowiem daje się tu ujawnić kilka dosyć ustabilizowanych skojarzeń.

- a) W kontekstach piosenkowych obszar za górą funkcjonuje przede wszystkim jako miejsce łatwej do spełnienia miłości:

*Za góręśkę zaszła,
Trzewickami trzała,
Cztery razy bazi dala
Za bieżęcą masła.*

(ZWAK II/III/1 s. 112)

- b) Jest to również miejsce żalu dziewczyny, którą opuszcza chłopiec (Kolb40Maz s. 232) i zostawia z nieslubnym dzieckiem (Kolb40Maz s. 305-307).
- c) Za górą zachodzi słońce, co jest wyznacznikiem pory dnia (LitLud1959 s. 3-4 s. 64; ZWAK XV/III/1 s. 159; Kolb22Lęc s. 232).
- d) Wyrażenie „za górą” szczególnie w sytuacji jego powtórzenia (ZWAK XV/III/1 s. 67; LitLud1959 s. 1-2, s. 87) czy użycia formuśkowego „za siedem gór” (LitLud1973, s. 39, s. 53; KotZn s. 197) wskazuje na dużą, a dokładniej nie określoną odległość.
- e) Obszar za górą jest też dobrym miejscem dla schowania się przed kłmami (LitLud1962, s. 4-6, s. 69) i schowania czegoś — „zawiniątką” (CiszKrak s. 277).

Kilka wstępnych uogólnień

Szek ten z założenia (ze względu między innymi na objętość i wstępny charakter) nie przedstawia absolutnie wszystkich stabilizowanych w kulturze ludowej relacji lokatywnych jakie zachodzą między górą a różnymi obiektami. Biorze się to stąd, że niektóre z nich, np. bycie „pod” górą, w bardzo wielu wypadkach jest lokalizacją wariantywną do opisywanego „na” — por. motyw zaśnięcia Matki Bożej i jej snu z ludowych „modlitewek”.

Pod Kalwaryjsko Górę leży Panienka droga.

Przyzel ci do Nij Jej Synaczek drogi.

(KotZn s. 81)

czy nawet relacji typu „w”: — fakultatywnie skarby bywają też ukryte „pod górą zamkową” (KolbKrak s. 41), a smocza jama nad Wisłą znajduje się „u spodu góry zamkowej” (Kolb5Krak 1 s. 9).

Z innych, w miarę często ujawniających się w tekstach ludowych, a nie przedstawionych tu relacji to przede wszystkim — mierniki sąsiedztwa, jak: „kolo”, „przy”, „wedle”, „obok”, „między” i wykładniki kierunku: „ku”, „do” (war. „na”) które, wg J. i R. Tomickich symbolizują ideę „przejścia od ludzkiego sposobu istnienia do zupełnie odmiennego, właściwego duszom sposobu bytowania”⁵.

Już nawet na prezentowanym poziomie analizy ujawnia się bardzo duże zróżnicowanie genologiczne globalnego stereotypu góry. Ważniejsze tendencje tego zróżnicowania próbowano sygnalizować w trakcie opisu. Dotyczy one czasem dosyć podstawowych wyznaczników obrazu jak to, że motywy diabła, a szczególnie czarownicy związane są z tekstami prozy ludowej.

Wydaje się, że przedstawiony materiał wskazuje również na potrzebę ponownego przyjrzenia się sygnalizowanej na wstępie za W. N. Toporowem relacji między górą kosmiczną a drzewem życia. Czy są absolutne podstawy do traktowania tych pojęć jako różnych? W moim przekonaniu, przynajmniej polska dokumentacja folklorystyczna dostarcza również wiarygodnego materiału do traktowania góry i drzewa jako elementów jednej, większej całości. Przekonywajacym na to dowodem jest zgodność w tym zakresie ludowego wygładu góry z danymi etymologicznymi. Zgodność ta wyraźnie koresponduje z uznanym przez W. N. Toporową za klasyczny i typowy obraz tych związków w mitologii indyjskiej. Posługiwano się zaś w tej samej funkcji raz to wyobrażeniem góry, a na innym miejscu drzewa (por. także motywy słupa, gwóźdź itp.) można znać za rodzaj skrótu myślowego, językowej zamiennicy, kiedy to zamiast mówić o złożonej całości, wymieniał wszystkie jej elementy składowe, posługujemy się nazwą stanowiącą część tej rzeczy. A zatem, całością nadrzędną jest coś w rodzaju drabiny kosmicznej, której podstawą to góra, a kontynuacją w kierunku pionowym (w górę) jest drzewo (obocznie konstrukcje architektoniczne).

Na zakończenie wywodu chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden znamieny fakt związany z ludowym stereotypem góry. Otóż daje się, głównie w perspektywie wielu setek lat, zaobserwować jego historyczną zmienność. Niewątpliwie elementem mniej już dzisiaj aktualizowanym, mniej czytelnym jest np. związek góry z drzewem (lasem), zanika też jej funkcja magiczna i obrzędowa. Obserwuje się również wyraźną demitologizację i desakralizację przestrzeni góry. Ale z drugiej strony można zauważyć jakby nowe mitologizacje związane często z typowymi miejscami i sposobem ludzkiego działania, nowe (głównie natury religijnej) sakralizacje tej przestrzeni. Zmienność ta ma, zatem charakter dopełniający się, dzięki czemu ogólny obraz góry jest w miarę stabilizowany.

Jan Adamowski

⁵ J. i R. Tomicki: Op. cit. s. 74.

⁶ W. N. Toporow: Op. cit. s. 311.

„Gość w czerwonym płaszczu...”

Pogańskie i chrześcijańskie elementy
w ludowym stereotypie ognia

Powszechnie się sądzi, że kultura chrześcijańska Europy wyrosła ze spotkania kultur barbarzyńskich, religii judeochrześcijańskiej oraz kultury śródziemnomorskiej. W kulturze tej, jak i innych kultur pozaeuropejskich, ogień i ognisko są przedmiotem czci i kultu. Dane na ten temat zebrał przed laty Stanisław Ciszewski¹.

Kult ognia u „barbarzyńskich” Słowian wyrastał ze związku ognia ze słońcem i bogiem piorunowładczym. A. Gieysztor w *Mitologii Słowian* zwrócił uwagę na szczególną — słoneczną i ogniową — rolę bóstwa niebios, pokazał ich źródła indoeuropejskie. Naczelnym bóstwem słowiańskim był Perun — bóg pioruna, błyskawicy i grzmotu. *Uderzenie pioruna sakralizuje dotknięte nim przedmioty — drzewa, wzgórza, skały, człowieka*². Pozostałe bóstwa — Svarog, Swarożyc, Radogost i Dadźbóg są związane ze słońcem. Na Rusi wierzono, że *Swarog jest ojcem Dadźboga, a Swarożyc Ogniem*. [...] *Ich ojcem jest także Ogień, ale najwyższego rzędu, to znaczy Słońce*. Dadźbógowi-Swarożycowi przypisywano funkcje bóstwa atmosferycznego, wkraczającego w czynności gromowładnego Peruna oraz ognia domowego i ofiarnego³.

Ogień w religii judeochrześcijańskiej jest tylko znakiem Boga, natomiast w innych religiach i filozofiach jawi się sam jako bóstwo. Jakże objawia się na Synaju ludowi jako ogień niszczący, który przekształca, oczyszcza wybranych przez siebie. Prorocy zapowiadają i opisują, że gniew Bóży przejawia się w postaci ognia. *Mojżesz za pomocą specjalnej zasłony łagodzi blask Bóżego ognia, który promieniuje z jego oblicza* (Wj 34, 29); *lecz ogniem także spala ów „grzech”, jakum jest cielesz ze złota* (Pp 9, 21)⁴. *Apokalipsa ukazuje dwa aspekty ognia: teofanię i sąd*. *Dominując nad całą sceną, Syn Człowieczy ukazuje się z oczyma pełnymi płomieni ognia* (Ap 1, 14; 19, 12). *Z jednej strony teofania: morze krystalowe zmieszane z ogniem* (Ap 15, 2); *z drugiej zaś kara: jezioro ognia i sierki dla szatana* (Ap 20, 10)⁵.

Ogień w mitologii greckiej jest pochodzenia niebiańskiego. Stanowi atrybut Zeusa. To z pomocą świętego ognia — pioruna Zeus pokonał Kronosa i tytanów. Cyklopi wykuli pioruny nocy i nocą, *Gromy przebiegały po górach, a na równiny lał się święty ogień*. *Ziemia pękała w płomieniach, lasy całe paliły się jak smolne pochodnie*⁶. Po ogniu z rydwanu Słońca sięga tytan Prometeusz, który wykrada kilka iskier, by z nich uczynić duszę ludzką, co jednak okazało się niewystarczające, by żyli pełnią życia. Stworzeni przez niego ludzie byli bezradni wobec przyrody. Prometeusz wykradł więc ponownie ogień bogom i przyniósł na ziemię, uczyć ludzi umiejętność używania go. Ponosił za to karę⁷.

Większość aspektów symboliki ognia stęszcza doktryna hinduska. M. Eliade charakteryzuje Agni, boga ognia i ogniska domowego, zwraca uwagę na paradoks jego dwójnej natury, co objawia się także w religijnej ambivalencji ognia. *Z jednej strony ogień ów jest według Rigwed (X, 16, 9) siłą potężającą człowieka, której należy za waselką cenę unikać, z drugiej strony jest tym, który zapowiada (duta) bogów, przyjacielem (mitra) i gościem (atithi) ludzi*⁸.

J. Chevalier podkreśla oczyszczającą i odradzającą funkcję ognia. Wynika ona ze związku ognia ze słońcem. *Tak jak słońce poprzez swoje promienie, tak ogień poprzez swoje płomienie symbolizuje działalność uduchawiającą, oczyszczającą i oświecającą. Ale przedstawia również aspekt negatywny: zaciemnia i dusi swoim dymem; pali, pochłania, niszczy. [...] Ogień, który ze pali i potęra, jest symbolem oczyszczania i odradzania*⁹.

S. A. Tokariew symbolikę ognia i jego kult widzi w sposób bardziej zróżnicowany i szczegółowy: ogień jest towarzyszem i pomocnikiem człowieka w walce z przyrodą; jest oczyszczającą i uzdrawiającą siłą; groźnym i niebezpiecznym żywiołem a równocześnie symbolem domowego ogniska¹⁰.

Dokumentacja polskiej kultury ludowej pozwala na wyobrazienie różnych postaci ognia: ognia-pożaru, zwyczajnego ognia domowego, obrzędowego (w tym sobótkowego), czyścicowego, piekielnego, wreszcie ognia jako namigitości miłosnej i czerwonego znamienia na ciele. Zwraca uwagę fakt, że lud odróżnia pożar powstały od pioruna i pożar przypadkowy (Kolb22Lecz 176 Kładowa pieśń). Te wstępne uwagi prowadzą do określenia przedmiotu niniejszego artykułu — na konkretnym materiale folklorystycznym i etnograficznym chciałabym prześledzić jak w ludowym stereotypie ognia-pożaru współwystępują pozostałości wierzeń starosłowiańskich oraz wartościowanie ognia zaczerpnięte z religii chrześcijańskiej.

Pożar powstały od pioruna jest otoczony szczególnym szacunkiem — panuje powszechne przekonanie, że nie należy go gasić (Kolb3Ku90), że jest to grzechom (Widła V s. 628 Rudawa etn.); nikt nie jest w stanie go ugasić (WiBaj144 etn.). Zapisano także wierzzenia, że ognia piorunowego nie godzi się gasić wodą (LudV s. 347 Rudki etn.), że gasi go tylko kozie mleko (LudXI s. 66 Zambrów etn.), owcze mleko (LudIII s. 143 Jachimierz etn.), zsiadłe mleko (Bilg El nr 57 gwar.) lub krowi lój (ZWAK XVI/III, s. 253 Jachimierz etn.). W przekonaniu tym znaleźć można potwierdzenie związku ognia z istotami demonicznymi, gdyż koza uchodzi według wierzeń ludowych za zwierzę mające rolę duwaczka — oskarżaną o bliski kontakt ze złymi mocami, uważaną za zwierzę nieczyste; zaś po części widzi się w niej obrońcę od złych potęg.

Sakralne wartościowanie ognia piorunowego na podwójne podłoże, zarówno pogańskie (Perun był władcą piorunów), jak i chrześcijańskie (całym światem, więc i piorunami rządzi Pan Bóg). Takie współwystępowanie obu charakterystyk potwierdza dokumentacja dawna i nowsza: *Niebo [...] na Domostwo blisko Dwora tego będąc, dwiema piorunami uderzyło [...] (Kolb21-Rad236 Piekoszów etn.)*, *Panie [...] co grzeisz na niebie (Kolb6Kra412 ok. Krakowa pieśń)*.

Okazuje się rzeczą niemal niemożliwą oddzielenie od siebie tego co stare, pierwotne — słowiańskie czy ogólnokulturowe od tego co nowsze, wtórne, przyniesione, chrześcijańskie. Mamno do czynienia po prostu z ludowym chrześcijaństwem czy skrytyzowaną kulturą ludową. Podając charakterystykę pożaru — już nie tylko wziętego przez piorun — i nie usiłując odróżnić jego warstw chronologicznych i genetycznych, spróbuję przedstawić materiał dokumentacyjny w następujących tematach: zapowiedź pożaru, zapobieganie pożarowi, patroni chroniący przed ogniem, uśmierzenie i gaszenie pożaru (zamawianie, technika), waloryzacja pożaru.

Zapowiedź pożaru

Obawa ognia sprawia, że wielkiak bacznie obserwuje przyrodę. Bocian, który wie gniazdo w obcejku zapowiada szczerze i wróży, że gospodarstwo nie będzie nawiedzane przez ogień (LudXIV s. 171 etn.); przeciwnie gdy bocian i jaskółki „nie wywodzą się” na jakimś domu, oznacza, że dom ulegnie w bieżącym roku pożarowi (ZWAK V/III,108 Dorozów etn.). Pies wyjący zawsze wróży nieszczęście, gdy trzyma łeb do góry zwiastuje pożar (LudXVII s. 62 Male Kończyce etn.), podobnie kłosek ognia zapowiada wycie psa „ułgnetego w marcu” (LudIII s. 144 Jachimierz etn.). Pojawienie się zająca we wschodniej zapowiedzi pożar, na Mazurach *sapowiedzie jak zwierzę przynoszące pożar wymieniono raz: wiewiórkę* (SzyfZwycz s. 137 Farni etn.). Jeśli podczas pożaru spali się pies lub biały kot, jest to znakiem, iż do trzeciego razu pożar nawiedzi daną miejscowość (Widła III s. 491 Sieradz etn.). Śny dostarczają również informacji o przyszłych wydarzeniach — i tak sen o słońcu zapowiada pożar (ZWAK IX,III,45 Pińczowskie etn.), zaś gdy przyniś się pożyć wróży to złodzieja lub inną stratę materialną (powszechne).

⁹ J. Chevalier, A. Gheerbrant: *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Seghers 1979 hasło „Feu”.

¹⁰ *Myśi narodów* muś. T. 2. Moskwa 1982 hasło „ogon”.

¹ S. Ciszewski: *Ognisko. Studium etnologiczne*. Kraków 1903.

² A. Gieysztor: *Mitologia Słowian*. Warszawa 1982 s. 46.

³ Ibidem s. 134.

⁴ X. L. Dufour: *Słownik teologii biblijnej*. Poznań 1982, hasło „ogień” s. 615-620.

⁵ Ibidem.

⁶ J. Parzenowski: *Mitologia*. Warszawa 1965, s. 45.

⁷ Ibidem s. 50-53.

⁸ M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1970 s. 211-212.

Zapobieganie pożarowi

Niewątpliwie do najpopularniejszych środków należy sól św. Agaty. Właściwie pojawia się ona przy gaszeniu ognia, istnieje jednak przekonanie, że już samo przechowywanie soli i chleba poświęconych w dniu św. Agaty chroni dom przed pożarem (LSE XVI 63 Łęczyckie). Przed ogniem chrześcijanie błądzą, miniaturowa kapliczka zawieszona w stodole (Pol. Szt. Lud. III nr 1 s. 19 Kaliskie etn.), wianki z ziół poświęconych w Boże Ciało (Soyłzycz66 Warmia) lub w dniu MB Zielnej (LudXVI s. 61 Mazury etn.) oraz zatknięte w dach chałupy gałki z drzew, *kłótemi po ulicach na procesję Bożego Ciała ołtarze przystrojone były* (ZWAK III/III/24 Pińczowskie etn.). Istnieją również sposoby mające zapobiegać powstaniu ognia — należy do nich obchodzenie domu ze święconym (Stud. i Mat. Lubel. Etn 2 1967 s. 239) i z zarzewiem „żywego ognia” wzniesionego przez tarcie przed kociołem w Wielką Sobotę (Wisła XI 802 Sieradz etn.).

Patroni chroniący od ognia

Ogień pożarowy znajduje się we władzy Boga, Jezusa czy sporadycznie NM Panny. Wiekniak na widok pożaru wznosi prośbę — krzyk rozpacz „Ratuj wielki Boże!” (Kolb6Krak411 ok. Krakowa pieśń); dziewczyna prosi Boga o złozenie kary dla odjeżdżającego od niej ukochanego: *Nie karaj go (Jasińska), Boże, ogniem, ani mieczem* (KotZn41) Wola Rusińska piosenka). NM Panna jest pośredniczką między grzesznymi ludźmi a Jezusem, to ją lud prosi:

O Matko, za nami młkcz syna prośbami, [...]

Stań się nam Maryja jako wół zbrojny,

od powietrza, głodu ognia i wojny
(Kolb2Łęczy73 Łęgowo)

Z cudów uśmierzenia ognia słynie NM Panna w obrazie Piękoszowski. Ona to *gdy [Niebo] na Domostwo blisko Dworu tego będąc, dwiema porannymi uderzyło, tak dalece, że y Dwor ogarnął płomieni y koldra się na pomienionym Jmici w ten czas chorem, a w taki pożar wyniesionym z pokoju zaięła: lecz N. Maryja [...] od Jmici Pani Morzstynowej serdecznie wezwana [...] szerczą się ogień tak ugasiła, że oprócz pięciu chałup, Dworowi nie zaskodził [...]* (Kolb21Rad236 Piękoszów etn.).

Panteon świętych, których lud czei jako patronów od ognia jest dość liczny — przede wszystkim należy do nich św. Agata, św. Wawrzyniec, św. Florian, św. Barbara i św. Ignacy, 5 lutego, w dniu św. Agaty święci lud w kociołkach chleb, sól, czasami wodę, które pomocne są w uśmierzeniu pożaru. Św. Wawrzyniec jest tym, którego za patrona *niechaj cały świat i nasza korona uznać zawsze w ogniu piorunowym i przypalowym* (Kolb22-Łęczy176 Kłodawa pieśń). Św. Barbara wydaje się raczej strzeż ludu od nagłej śmierci z powodu ognia, gdyż w modlitwie prosi się ją: *Święta Barbareczko [...] i ja Cię proszę, bym marnie nie zgineła w ogniu nie zgorzła [...]* (KotZn470 Świdka). Św. Florian — powszechnie uznawany za patrona strażaków przed ogniem, *powietrza i nagłej śmierci*, o błogosławionym prosi go gospodarz w momencie kładzenia kamienia węgielnego pod chałupę (Kolb5Krak150 etn.).

Uśmierzanie, gaszenie ognia

Sklada się na jego proces zamawianie, obieganie lub objężdżanie ognia z wykorzystaniem przedmiotów mających moc uśmierzenia takich jak sól św. Agaty, obrazy święte, sito, zapaska.

Ogień, gdy wybucha jako szalejący żywioł witany jest z ogromnym szacunkiem i bojaźnią. Powitanie stanowi prośbę-zaklęcie:

Witaj nam gościu
w czerwonym płaszczu.
Nie bierz się szeroko,
a bierz się wysoko,
(Bilg El nr 75)

i jest pogłosem wierzeń pierwotnych. Kolejna formuła, przy której pomocy zamawia się ogień odwołuje się do Trójcy św.: *W imię Ojca i Syna i Ducha świętego Zgłumnie! Zęgnam cię krzyżem świętym, przykrzym cię* (LitLud1973 z. 3 s. 52 Machów) lub zamawiający zwraca się do ognia mówiąc: *Ogniu, ty płomieniu goręcej, rozkażę tobie Chrystus Pan, mój Boże, przeze mnie, sługę niegodnego, abyś się dalej nie rozszerzał [...]* (Wisła VI 405 Mazury etn.), prosi się ogień: *[...] nie tarz się Bole moco, Panny Maryjej moco, wszystkich świętych pomocy, idź w ślip, nie zaskadzaj Bożą moco...* (LitLud1972 z. 3 s. 51 Poznań). Kiedy indziej wykorzystywany jest chrześcijański paćierz w sposób przewrotny — zamawia się ogień odmaǳając siedem Ojciec nasz na wspan: *nema ogelz edo wabzi itd.* (ZWAK II/III/132 Ziemia Dobrzyńska etn.).

Oprócz słowa lud stosuje zabiegi rytualne. Objężdżanie ognia znane było w Wielkopolsce: *W Starym Dworku [...] przed laty pewien człowiek miał przez objężdżanie gasić pożar. Można to uczynić, objężdżając pożar konno trzy razy [...]* (Wisła VIII 725 pow. skwierzyński). Na Mazurach i w Bilgorajskim zamawiany ogień trzeba do trzech razy obłecić. Obchodzenie ognia ma charakter rytualny — obchodzi się go z solą św. Agaty tak że *wschodu na zachód, żeby nie pod wschód, tylko tak jak słońce wschodzi* (Bilg El nr 75). Objężdżanie lub obchodzenie ognia we właściwym kierunku sprawia, że wiatr nawraca ogień w przeciwną stronę od zabudowań (Bilg El nr 76). Zabieg ten jest sposobem tyle skutecznym co niebezpiecznym, gdyż płomień gonią zamawiającego, który musi szybko uciekać do wody, a zdarzyło się, że zamawiający utonął zaplany w uprząż (Wisła VIII 725 Nowy Młyn etn.). Zamawiający musi oddalać się na puste przestrzenie, bo płomień gonią za nim i pożar może znów wybuchnąć — nawet w znacznie późniejszym czasie (Kolb34Chelm159 etn.). W Bóbrce zanotowano, że uśmierza ogień męczyzna, który nago obłeci naokoło palącą się chałupę (Kolb51Sanoc-Krośń 3 etn.).

W czasie pożaru lud wynosi obrazy święte — wizerunki św. Agaty, św. Wawrzyńca, MB Częstochowskiej i in. — zasłaniając nimi budynki zagrożone ogniem — mają one moc ugaszenia ognia lub skierowania go w inną stronę. Ciekawe jest zastrzeżenie: *gdy to nie pomaga, mówią, że obrazy nie były poświęcone* (Wisła VIII, 725 Mogilno etn.). Najpopularniejszym środkiem stosowanym do uśmierzenia pożaru jest sól św. Agaty. Lud wierzy, że wystarczy koło płonącego domu rzucić szczyptę soli św. Agaty na cztery strony, a wnet ogień zgaśnie, lub *dalej nie pójdzie, bo nie ma już mocy* (Kolb17 s. 123). Sól ta wrzucona sprawia, że ogień idzie w górę, zawraca wiatr, który kieruje płomień w inną stronę (Kolb48Tarn-Rzesz73 etn.). W Białymostku do dziś istnieje przekonanie, że z solą św. Agaty trzeba najpierw obejść płonący budynek, potem obyspać nią dokoła, wówczas ogień się uciży i pójdzie do góry. Ponadto jako przedmioty mające moc uśmierzenia ognia sporadycznie występuje sito, które gospodyni dostawa w posagu — wynosi je i obraca w stronę przeciwną od ognia (ZWAK X/III/114 Ropczyce etn.), kierować ogień na nie zbudowane miejsce można również zapaską czy chustką (KotZn 188).

Obawa pożaru sprawia wartościowanie ognia przez lud. Opozycje między ogniem domowym a pożarem ujmują przysłowia: *Ogień i woda dobrzy służą, lecz złi gospodarze* (NKPP II ogień 30). Pożar jest gorszy od złodzieja, który bywsi w domu, kąty zostawi, a ogień, kiedy przyjdzie, wszystko zabierze (NKPP II ogień 54).

Cechą tego strasznego gościa (NKPP II ogień 39), gościa w czerwonym płaszczu czy czerwonego kura jest związek z demonami, wskazuje na to barwa czerwona i związek z wiatrem. Przysłowie mówi: *Gdzie pożar, tam wiatr wieje* (NKPP II ogień 39). Lud oskarża wiatr, że to on winien jest rozprzestrzenianiu się ognia. *Na pełne stodoly wiatr ogień nawraca* (Kolb6Krak411 ok. Krakowa), *wiatry z ogniem dom rozwiąły* (LitLud1974 z. 2 s. 37 pieśń Tarnów), *ogień mi [chałupkę] opalił, a reszte wiatr obalił* (Kolb19Kiel124 Chrzastów pieśń). Wicher prznosi ogień z podpalanej przez odszczepia kaplicy — wierzchem przez lasy i lany, wprost na gumna podpalacza, które splonęły (Kolb23Ka20 Leszno etn.).

Przedstawiony tu ludowy stereotyp ognia pożaru stanowi dowód na wchłonięcie przez religię chrześcijańską dawnych wierzeń słowiańskich.

Maria Kozioł

MAŁGORZATA MAZURKIEWICZ

Kamień: dzieło Boga czy diabelska sprawka?

W polskiej kulturze ludowej kamień są traktowane w sposób niejednorodny. Poza prostym użytkowaniem kamieni służy jako bron, używana przeciwko ludziom i zwierzętom, ale jest też wykorzystywany w magii do leczenia niektórych chorób (dotyczy to przede wszystkim drobniejszych kamyków), a także w różnych działaniach apotropicznych czy płodnościowych. Duże gazy narzutowe uznaje się za bezużyteczne, ale zwykle budzą one lęk i obawy. Trudno objąć je różnie kulturowe wyobrażenia o kamieniu inaczej niż sięgając do wierzeń, związanych z pochodzeniem kamienia. Informacje na ten temat przyniosą głównie teksty etnograficzne i wierzienne, rzadko baśnie ludowe, sporadycznie pieśni. Istotnym uzupełnieniem tekstów drukowanych są zbierane współcześnie wierzienia ludowe.

Pochodzenie kamienia jest zwykle określone dość ściśle i precyzyjnie. Rzadko, jak na kulturę od wieków chrystianizowaną, odnaleźć można przekaz, że kamień — jak cały świat — zostały stworzone przez Boga. Poświadczenia tego typu są między innymi w pieśniach:

*A ty matczyno nie wierzysz
żeby ja miał być Syn Boży*

[...] *Stworzył piasek kamienie
ludom zabowienie*

[...]

(KolbSKuk235n44 Zolanki kołpoda)

*Da, Boże mój, Boże, który stworzył morze,
kamienie i, dźwigny młode.*

(KolbSKG19n9n29n, Zakopane — Kuźnice)

Niezwykle interesujący jest szczerzek mitu kosmogonicznego wiążący powstanie kamieni z postacią diabła. Opowieść o tym, jak powstał świat, a wraz z nim kamienie, włącza do aktu kreacji drugą obok Boga postać — diabła. Informator z Korczowa opisuje to następująco: [...] *jak Bóg ziemię rozczłowił, to wysłał Lucyfera, żeby przyniósł z morza ziemię. [...] No i Bóg rozciął te ziemię, a 'don [Lucyfer] wyciąga zła siebie, z lewej ręki, i mówi: 'Ja jeszcze, Panie, w drugi mam rękę'". A Pan Bóg powiedział: 'Zła ji to sie ludziom! I z tego powstały góry i kamienie, (Błg El nr 1 Korczów). Jest to jedno z poświadczających archaiczne słowiańskiego wierzienia o uczestnictwie diabła w dziele tworzenia świata¹.*

W innej wersji tego mitu kosmogonicznego diabeł Satanał wydobyla z *dnia morskago* oprócz piasku także kamień. Po stworzeniu ziemi (z piasku) *Bóg przelamuje go i uderzając w jedną połowę młotem powoduje powstanie aniołów — z kamienia wylatują 'duszy czyste'. W ten sam sposób Satanał tworzy z drugiej części kamienia diabły. [...] Widzimy, że pochodzenie piasku (ziemi) i kamienia jest takie samo.* (Tom Drzewo 57-58). Kamień, przyniesiony z wody przez diabła, pełni tu taką samą funkcję, jak piasek: jest formą „pierwotnej materii”, z której powstają dopiero poszczególne elementy świata. Po-

dobnie rzecz wygląda w kosmogonicznej kolekcji karpackiej, w której świat tworzą gólbie:

Jakże, my mamy stworzyć świat?

Spudymy się na dno morza,

Wyniesiemy drobnego piasku

Drobnego piasku, niebieskiego kamienia.

Drobnym piaseczek posiejemy,

Niebieski kamyczek podniesiemy.

Z drobnego piasku — czarna ziemia,

— lodowata wodzica, zielona trawica.

Z niebieskiego kamienia — błękitne niebo,

niebieskie niebo, świetliste słończko.

Świetliste słończko, jasny miesiącek.

Jasny miesiącek i wszystkie gwiazdeczki.

(Tom Drzewo 63 — 64)

Według niektórych przekazów udział złego ducha w powstaniu kamieni był odmienny: [...] *opowiadają, że „drobne kamienie” na niektórych polach kaszubskich „zasad diabeł”. „Jak je mróz, grzmot albo jak ledze orzą, to one wechodzą na wierzch”.* Również gazy narzutowe naniesione przez lodowce „opuścił na ziemią diabeł” czmychając czym prędzej do piekła. (LitLud1964 z. 4-6 s. 90 Kaszuby słownik). Do 23ych wierzienia w całej Polsce przywiązane są podania o tym, że przyniósł je diabeł (czasem miejsce, skąd diabeł przyniósł kamień jest określone, a czasem nie), sporadycznie zaś — anioł².

Pochodzenie kamieni jest jednak wyjaśniane i w sposób następujący: *Pod Wejherowem twierdzą, że to „wiatre przetrzącały kamienie ze Szwecji”* (Sych 2, 126). [...] *te pokstwa, które mają góry tam takie wysokie i stanął z wiatrem przysły do nas do Polski te kamienie* (TN 445 Ulan AN). *No, czy z Holandi, czy z tamtych krajów dalekich. To były wiatry ogromne i oni [kamienie] przysły z wiatrem i z burzą. Wiatry ich przyniósł stamtąd do Polski* (TN 445 Ulan AN). O ile w poprzednich przypadkach kamień wyraźnie wiązał się z wodą, o tyle to pochodzi zła morza, a przybywa wraz z wiatrem. Związki kamienia z wiatrem są zresztą szersze, np. w przysłowiu *Kto sieje kamienie, ten zbiera wiatr*, ekwiwalentnym wobec *Kto sieje wiatr, ten zbiera burzę* (NKPP III s. 123). Wyjaśnienie tej zależności staje się możliwe w rezultacie analizy semantyki wiatru w polskiej kulturze ludowej. Powołane jest m.in. przekonanie o tym, że w wietrze przebywa diabeł i inne złe duchy, a nawet bywa, iż sam wiatr jest uważany za złego ducha (wskazuje też na to etymologia słowa „wiatr”³). Dodatkowo warto przywołać w tym miejscu fińskie zaklęcia lecznicze, z których analizy wynika, iż kamień jest zrodzony przez demona wiatru i nawałnicy albo „diabła we własnej osobie”⁴. Przyjęcie założenia o istnieniu wpływów skandynawskich jest o tyle uzasadnione, że kamienie w wierzaniach polskich pochodzą z wiatrem z daleka, z morza lub wręcz ze Szwecji, a przekonanie to mogło być w Polsce łatwo zasymlowane kulturowo w związku z demonizacją natury wiatru i genetycznym powiązaniem kamienia z diablem w polskiej kulturze ludowej.

Dość powszechne jest przekonanie o tym, że kamienie kiedyś rosły, lecz teraz zaklępie powstrzymuje ich wzrost, a nawet, że rosną i w czasach obecnych, na co dowodem ma być fakt, że z roku na rok jest ich wciąż tak dużo na polach⁵. Można się zastanawiać, czy wierzienie to pozostaje w związku przyczynowo-skutkowym z opisywanym wyżej stanem kamieni przez Boga i diabła, czy też pojawiło się niezależnie od niego.

O niektórych kamieniach mówi się, że spadły z nieba, przy czym w zasadzie rozróżnia się dwa rodzaje takich kamieni: kamienie spadłe z nieba i strzałki piorunowe. Kamienie spadłe z nieba są ogromne [...], niby skały. Takich kamieni nigdzie nie widać, bo mówią, że się nie rodzą na ziemi, jeno spadają z nieba; [...] (Wiśla XV 731 Łaszczołowa pow. tomaszowski etn.). O takich kamieniach opowiada się, że spadły na człowieka, który

¹ O diable — współpływu świata zob. np. M. Eliaż, *Surow, mit, historia*. Warszawa 1970, s. 203-249, J. R. Tomicki, *Drzewo życia. Ludowe wierzby i człowieka*. Warszawa 1973, s. 21-66, A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*. Warszawa 1982, s. 77-87.

² O kamieniu przyniesionym przez anioła, zob. Wiśla IX 315 Zdzist Pomańskie leg. Opowieści o kamieniach przyniesionych przez diabła jest wielokrotnie więcej, zob. np. KolbSKP19n75 etn., Wiśla IX 479 Pomańskie etn., LudV 129 nr 11 Wilnik pod, Grodzk.32 Wiczków — Łęczyca leg.

³ O wietrze w kulturze ludowej, zob. G. Bętkowska, *Ludowy duch wiatru* [w tymże tomie].

⁴ M. Haavio, *Matologia fińska*. Warszawa 1979, s. 414-423.

⁵ O kamieniach, które rosną zob. M. Mazurkiewicz, *Kamień i kosmogoniczne wierzby* [w tymże tomie]. Polska Sztuka Ludowa” [w druku].

chciał rozegnać zebrane nad polem gradowe chmury, i zabity tego człowieka. *Dziś tam nie nie rośnie, o! gdzieś niedzieli trochę słońca, a i same gargole. W nocy-by tam ciekło za nie nie poszły: mówią, że coś straszno (Wiaś VII 731 Laszczówka pow. tomaszowski etc.). Istnieje określony sposób postępowania z kamieniami, które spadły z nieba: *pozostają niekniejące, są to bowiem czary, które mają moc szkoda ludziom. Taki kamień okupuje się delikatnie, strąca się go do wydługo doleczka i zakopuje (Wiaś V 627 Rudawa pod Krakowem etc.). Współcześnie uitożnia się z te meteoriami, np. [...] o spad jakiś kamień z nieba, no a teraz tego nie używają, teraz mówią, że jakiś meteorit czy tam co. (TN 428 Krasiczyn ZS), [...] niektórzy twierdzą, że te meteority, co spadają, że jakoby nie były kamieniem, a tam jakiś metal tam był czy co (TN 419 Gorajce KS).**

Zupełnie inaczej brzmia opowieści o strzałce piorunowej, zwanej też *kamieniem urazym, kulą piorunową, bożym prątkiem, kamieniem piorunowym, sporadycznie diabłem palcem*. Zazwyczaj uitożnia się z nią bądź to krzemiennie, bądź to belemnity. Panuje przekonanie, że jest to kamień spadający na ziemię w czasie grzmotu (Szym3,363), powstały ze stopienia się piasku od iskry elektrycznej przy uderzeniu pioruna (Bak 82), powstający w miejscu uderzenia pioruna (MAAE X [1908] 132 Wola Zgłobieńska, rzeszowski, wierz.) wtedy zatacza, gdy ktoś ochrzciła ławica (MAAE X [1908] Słocina, rzeszowski, wierz.) lub gdy piorun uderzy w żwir (Wiaś VII 721 Rogoźno, Poznańskie, etc.). Czasem uważa się, że jest to „dar niebios, zesłany z piorunami podczas burzy na ziemię” (Orli Lot X [1929] 42 pow. bocheński etc.) lub też sam piorun w swej materialnej postaci (ZWAK XI/III/3 okol. Sławkowa pow. olkuski etc.; KultudMiW439 Warmia i Mazury, etc.) czy pozostałość od pioruna (Wiaś III 495-496 Sieradz etc.). Strzałka piorunowa jest wartościowana zatem tak samo, jak piorun: może być zarówno narzędziem kary Bożej, co dokumentują nie tylko przekazy etnograficzne, ale i pieśniowe¹, jak i przynosić pomyślność i błogosławieństwo Boga, dawać zdrowie, oddalać złe duchy itp.²

Aby dopełnić powyższy przegląd wierzeń o narodzinach kamienia, dodać jeszcze należy, że w kulturze ludowej istnieje przekonanie, iż w kamień może obrócić się człowiek, człowiek i zwierzęta lub człowiek i jakiś przedmiot. Skamienie jest wówczas karą za naruszenie wzajem solidarności życia lub złamania innych obowiązujących praw i na ogół jest procesem nieodwracalnym³.

Jak zatem widać, ludowa proveniencja kamienia jest bardzo złożona. Nakładają się tu na siebie elementy pogańskie i chrześcijańskie, zgodne i niezgodne z nauką Kościoła, tworząc trudną do rozwiązania mozaikę. Stosunkowo słabo zaznaczony jest związek kamienia z Bogiem — stwórcą. Uwidacznia się on wyraźniej dopiero wtedy, kiedy Bóg zaczyna pełnić funkcję sędziego i opiekuna człowieka. Kamień staje się wówczas narzędziem i bronią Boga, którą walczą On ze złymi duchami lub karze buntujących się przeciw Niemu ludzi. Jako Boskie narzędzie kamień może być używany przez człowieka w obronie przed złymi mocami jako broń apokryficzna (Moszkulit 324 etc.). Z drugiej strony, jako przedmiot, który miał bezpośrednią styczność z Bogiem, kamień posiada właściwości interspersyjne, może więc być źródłem pomyślności i błogosławieństwa Bożego, przekazywać człowiekowi urodzaj i zdrowie lub przynajmniej „odbierać” od niego chorobę, np. *Podczas pierwszego grzmotu wiosennego biją się kamieniem po głowie, aby ból głowy odpędzić (Wiaś XVIII 280 Pivniczna etc.) czy przeciwdziałać urokowi czarownicy: Gospodynie wiewają wtedy do kierzanki wodę święconą na krzyż lub xypią święconą sól, [...] wychodzą przed wschodem słońca na drogę i zbierają na niej kamienie tak, aby nikt nie widział. Kamienie te wkładają do ognia, a gdy są już czerwone, z pokrzywą lub zielenią święconą w dniu Matki Boskiej Zielnej, wyparują nimi dokładnie kierzankę, kamienie wyrzucają następnie na miedzę (LSE 1961 s. 98 Kłonowca etc.).* Szczególnymi

cechami odznaczają się kamienie piorunowe, które są używane w celu leczenia różnych chorób. Wiadomo na przykład, że „jest skuteczny na bole wewnątrz” (MAAE X [1908] 140 Wola Zgłobieńska, rzeszowski, etc.), stosuje się je „od poderwania się” (Wiaś VII 721 Rogoźno, Poznańskie, etc.) itp. Wierzy się także, że „Kto nosi pod pachą kamień piorunowy, tego żadna kula nie zabije” (Wiaś XIV 757 pow. Pułtusk etc.) i że w ogóle „posiadanie takiego kamienia sprowadza do domu szczęście” (ZWAK XI/III/3 okol. Sławkowa pow. olkuski etc.). Zaznacza się tu niewątpliwie związek kamienia (przede wszystkim kamienia piorunowego) z bóstwami gromowładnymi, których był on atrybutem.

Znaczną część tradycja ludowa przypisuje kamieniom związek z diabłem i innymi istotami demonicznymi. Diabeł wspólnie z Bogiem bierze udział w stwarzaniu świata, a w tym także kamieni, albo wprost wyciąga je z wody. Może je także skądś przynieść i — często — traktować jako swoje narzędzie. Diabeł występuje przy tym w różnych postaciach, będąc zazwyczaj uosobieniem złej siły. Stąd prawdopodobnie bierze się lęk człowieka przed kamieniami. Znaną są na przykład praktyki podkładania komuś choroby. „Podłożenie” zaś polega na tym, że owijają w kawał płótna kamień, nad którym wypowiadają różne czarodziejskie zaklęcia i takowy kładą na próg domu, u kogo go wówczas przepię, ten ulegnie dolegliwości, jak rzucający urok napróżd już obmyslił (Wiaś III 510 Sieradz etc.). Ambiwalencja w wartościowaniu i zastosowaniu kamieni może zatem mieć swe źródło w przypisywaniu mu boskim, bosko-diabelskim lub wprost diabelskim pochodzeniu.

Związek kamienia ze złymi duchami jest prawdopodobnie jeszcze szerszy. W tekstach pieśniowych kamienie występują w stałych relacjach (zwykle kolekcji bądź ekwivalencji) z wodą lub ziemią, np.

Już bym ci namówił

kamienie i wodę

a ciebie Kasieczku

namówię nie mogę.

(Kolb1Pies43acSt. z Lubelskiego ballady)

A tyś mnie się jeła

jak woda kamienia,

żeby się była

ziemia rozstąpiła.

Rozstąpię się, ziemia,

rozstąpię się, kamieniu,

głala ją lóżecka

chłopcu niesłubnemu.

(Kolb3Pies179at133 Bukowie Tełkowice, pieśń miłosna)

Być może związek ten jest dalekim echem wierzeń związanych z pochodzeniem kamienia, wymaga to jednak odrębnej, szerszej analizy.

Malgorzata Mazurkiewicz

¹ Zob. Wiaś VII 721 Rogoźno, Poznańskie, etc.; ZWAK II/III/108 Lubczyński, Krytykuj, s. 188 nr 642 Biogonów pow. Aleksandrów Kuj., pieśń hist.; Kolb2Maz22ser 1820 Wysokie Mazowieckie, pieśń.

² Zob. np. ZWAK XI/III/3 okol. Sławkowa pow. olkuski etc.; Wiaś III 495-496 Sieradz etc.; KultudMiW439 Warmia i Mazury etc.; Wiaś VII 721 Rogoźno, Poznańskie etc.; MAAE X [1908] 132 Wola Zgłobieńska, rzeszowski, wierz.; MAAE X [1908] 140 Wola Zgłobieńska, rzeszowski, etc.; Wiaś XIV 757 pow. Pułtusk etc.; Wiaś XIV 756 pow. Pułtusk etc.; Moszkulit II 491 etc.; Kolb1Teat18fin etc.; Wiaś XII 59 Proszowice etc.; i inne. Wierzenie to się ma charakteru wyłączenia polskiego. Na Zamości: „O! uderzenia pioruna sąpolone w waice kamienie nazywają w niektórych miejscowościach pelkam Berka, w innych pelkam diaba” (Wiaś XVIII 521 Zamość etc.). „Na Ukrainie [...] zachowało się w gminie podanie, jakoby na nich [górach Bojczy i Czortycy] Bóg walczył z czartem. Z obu stron rzucano kamienie, a że Bóg miał więcej siły, to i kamieni narzuconych na Czortycę jest więcej” (ZWAK III/III/73 Ukraina pod.). U Słowian południowych zachowało się wierzenie o tym, że pioruny i kamienie są orężem w walce żmijów ze smokami (lami i alidachami) (Moszkulit II 658 wch. Serba, zach. Bułgaria, zach. Macedonia etc.).

³ Zob. M. Mazurkiewicz, op. cit.

GRAŻYNA BĄCZKOWSKA

Ludowy duch wiatru

Wiatr od dawna był przedmiotem zainteresowania człowieka i wyzwał jego twórczą wyobraźnię. W mitologiach różnych narodów przedstawiany jest jako: stwórca świata¹, bóg, któremu składano ofiary², wojownik³. Uznawany był też za bóstwo wojny, urodzaju, zmarłych, ale też dawcę dobrego lub złego losu. Słowianie uważali wiatry za demony polne, czarty walczące ze sobą⁴. Z drugiej jednak strony była im wiściwa koncepcja wiatru — duszy.

W polskiej kulturze ludowej wiatr bywa uznawany za istotę żywą (ZWAK XI/III/3, ok. Sławkowa, pow. olkuski), przyjmującą niekiedy postać człowieka (Wisła 10, s. 61-62; MN; ZWAK IX/III/66, Kieleckie). Wtedy najczęściej jest to mężczyzna (Wisła 12 s. 603-4, Krakowskie), „czarny lub smagawy w polatym kożuchu” (Wisła 12 s. 603, Krakowskie; ZWAK IX/III/66, Kieleckie). *Ale jak przyjdzie na nich czas, o czym oni mają osobne poznanie, wtedy „naszają” się w górę* (Wisła 12 s. 603, Krakowskie), *latają od miejsca do miejsca* (Kolb7Krak34nr60). Gdy panuje cisza i nie czuje się ich powiewu, to znaczy, że *wiatr kołucha sobie naprawia, lub też obuduje, albo wypoczywa* (ZWAK IX/III/66, Kieleckie). Jako istoty żywe są mu przypisywane cechy i czynności ludzkie. Posiada on: głos (gwizd, LitLud1975, s. 4/5, s. 83; języ, ŚwirPieś430nr65; płacze, Kolb20Rad102nr40) i myśli (Kolb40Maz525nr578). Rozmawia z mrozem (Bilg El nr 69), żołnierzem (ŚwirPieś258nr18), dziewczyną, chłopcem (Kolb48Ta-Rz150nr93; ZWAK V/III/224). Wiatr zakłada się (ze słotcem, PBL, t. 1 nr 400), sprząca się (z mrozem, ZWAK XI/III/3), pociesza („wygnania w obcym kraju” Kolb1Pieś262nr32), przyciera (żołnierowi odjeżdżającemu na wojnę, LitLud1974, z. 1, s. 35), gra (na flecie, FolZagnr230), układa piosenkę (o partyzantach, ŚwirPieś408nr53), kołysze (do snu lasy, ŚwirPieś366nr37), caluje (w usta umierającego żołnierza, ŚwirPieś334nr12), gładzi („zroszone kłosey po bitwie”, ŚwirPieś425nr62), chwali się („że jest mądrzejszy od mrozu”, Bilg El nr 69).

W polskiej kulturze ludowej wiatrą nad wiatrem sprawują: Bóg (ZWAK IX/III/66) i zle duchy (Kolb7Lib75nr1). Bóg jako sędzia sprawiedliwy według swego uznania ludu nim karze lub też „od zaru słonecznego chroni” (Wisła 3 s. 513, Sieradz). Wiatr kierowany przez Boga wskrzesa (wspólnie z mrozem i deszczem) chłopca (rozdartego przez smoka, ZWAK V/III/225). Pojawia się także w obrzędzie weselnym. Wieje więc w czasie rozplonin („gdy bratek siostarczy rozpluże” FOL 44, Krzaczonów) i oczępin („Rozwija wstążeczki” pannie młodej, FOL 333, kol. Obroki). „Poduchujecie” sprawia, że dziewczyna traci wianek (ChodŚp10nr34, Samokleski; Kolb1Pieś344nr113). Jak wskazują powyższe przykłady wiatru w polskiej tradycji ludowej duchem żywciorczym podobnie jak w wielu innych kulturach⁵. Takie rozumienie wiatru w kulturze polskiej pozostaje w zgodzie z jego warteściowaniem w tradycji biblijnej. *Duch wionie kedy chce* czytamy w Ewangeli

św. Jana (III, 8). W Starym Testamencie wiatr jest Duchem Bożym: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, a Duch Boży unosił się nad wodami* (...). *Po stworzeniu człowieka Pan Bóg (...) schnął w jego nozdrza tchnienie życia* (KRodz). Hebrajście rauch (duch) to powiew wiatru, w którym jest coś tajemniczego. Jest on siłą, której nie nie potrafi się oprzeć: niszczy domy, okryty, drzewa, wysusza niepłodną ziemię, ale też sprowadza na nią płodną wodę, która daje życie (STB 224).

W prasłowiańszczyźnie duch i dusza miały podobne znaczenia⁶. I tak duch znaczył 'podmuch, powiew wiatru' (tę 'zapach, woń przyniesiona wiatrem; zapach w ogóle'), 'tchnienie, dech, oddech', szczególnie 'oddech jako przejaw życia, siły vitalnej, tchnienie życia', (...) 'niematerialna, psychiczna strona człowieka, dusza, spiritus animi, Geist', 'istota niematerialna, niecielesna', wreszcie także 'mara, upiór, zjawia'. Dusza zaś w tymże języku — rekonstruowanym na podstawie porównania historycznych języków słowiańskich — znaczyła: 'dech, tchnienie' oraz 'psychiczny, wewnętrzny świat człowieka, duch, anima, animus, spiritus', 'byt niematerialny, niemierny, ożywający ciało'. Łaciński wyraz spiritus oznaczał zarówno wiatr, ducha, jak i duszę.

W bajkach i pieśniach ludowych dobrane zachowały się te wszystkie dawne składniki znaczeniowe, w tym także traktowanie wiatru jako istoty żywej. Wiatr jako duch Boga jest przyjacielem człowieka: przyręka mu pomoc (przeciw słońcu i mrozowi, PBL t. 1, nr 400), wskazuje drogę (PBL t. 1, nr 400), wygnadza wyrażdzone krzywdy (Kolb51SanKroś219, Bóbrka), lituje się nad sierotą (LitLud1959, z. 5-6, s. 109, Jurgów), jest opiekunem (ojciec żołnierza Kolb18Kiel181-182nr334). Bywa również nieprzyjacielem dla ludzi, ale tylko wtedy, gdy człowiek go obrazi (Wisła 14, s. 774). Może ukarać śmiercią, na przykład za łakomstwo (dziewczynę ZWAK IX/III/67, Kieleckie).

Do tego momentu obraz wiatru w polskiej kulturze ludowej jest zgodny z tradycją judeo-chrześcijańską. Wiatr „polski” jednak wykazuje szereg wyrazistych odrębności. Istnieje bowiem przekonanie o przebywaniu w wietrze diabła (ŚwirZwyc105; Kolb13Poz186; Wisła 9 s. 600, Tarnobrzek; ZWAK X/III/107, Róbeczyce; WitBaj 280, Bajdy, Moderówka), czarownicy (Wisła 8 s. 723 Poznańskie; Wisła 10 s. 65, Żarki), zmyru (Kolb7Krak70), Srali — złego ducha wietrzniaka, który dokucza ludziom i różne im wyprowadza psoty (Kolb7Krak42). Najczęściej przebywa w wietrze diabeł. Fakt ten ma swoje ludowe uzasadnienie. *Diabeł stracił dawną władzę nad ludźmi, mści się tedy pod postacią wichru, zrywając wichury i wyrządzając szkody* (Wisła 8 s. 722-723). Mówiono wtedy: *Diabeł jedzie na wesele* (Wisła 6 s. 183), *Diabeł się żeni* (Wisła 5 s. 628) lub *Diabeł ze swoją matką się żeni* (Wisła 17 s. 436). Wiatr współdziała z planetnikami (istotami żyjącymi w chmurach): *jak się z nimi spotka to im łże, bo on im chmury przynajnia* (Kolb8Krak34nr60).

Wiara w zamieszkanie w wietrze duchów bliska jest nie tylko Polakom, ale wszystkim narodom słowiańskim⁷. Do tego orszaku duchów (diabła, czarownicy, zmyru, Srali) dołączają także dusze ludzkie zmarłych nienaturalną. Stąd częste pojawianie się wiatru w chwili morderstwa (maż zabija brata znoy, KrzyżKujl nr 640A, pow. Włocławek; LitLud R12-15, s. 233 nr 117, Łódź), samobójstwa (dziewczyna truje się z powodu kochanka, Kolb28Maz294nr324), a najczęściej jest to ktoś powiesi (TN436A, Krasiczyn, HM; Wisła 6 s. 788, Mazury; Wisła 18 s. 81, pow. Jędrzejów). Wiatr wieje wtedy przez dwadzieścia cztery godziny (TN436A, Krasiczyn, HM) — ustaje dopiero w dzień pogrzebu (Wisła 6 s. 788, Mazury). Jest on objawieniem „radości diabłów” (Kolb8Krak103; WitBaj 280 Bajdy, Moderówka), które miosą dusze do piekła (Wisła 8, s. 810, Lubelskie). Wiatr obecny jest również w chwilach śmierci niespodziewanej. W pieśniach ludowych pojawia się gdy tonie „żeglarczy” (Kolb40Maz198-199nr120, Kolb25Maz42-43nr104), umiera żołnierz (ŚwirPieś334nr22; Kolb6Krak173-174nr346), któremu wiatr „powiewa powiki” (ŚwirPieś424nr61).

Przekazy ludowe informują, że w wietrze przebywają dusze martwych płodów, nie ochrzczonych dzieci, zaręczonych zmarłych przed ślubem, zaręczonych zmarłych podczas własnego ślubu, samobójców, wisielców, topielców, zmarłych nienaturalną i gwałtowną śmiercią (Moszkult II). Dusze ich stają się demonami. Wiatr będąc złym duchem pozbawia człowieka życia (Wisła 8 s. 438-443, Słaz Sącz; Kolb14Poz21). Podobnie postępuje z niektórymi zwierzętami domowymi, na przykład z owcami (Kolb12Poz289nr572). Niszczą nie tylko ludzi, ale i to co wokół nich się znajduje:

¹ M. Jakimowicz-Shah, A. Jakimowicz: *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982, s. 44.

² Starożytni Grecy i Rzymianie oddawali wiatrom część bożka. Zob. A. Onisk: *Słownik mitologiczny*, Warszawa 1982, s. 615-616; W. Kopalinski: *Słownik mitologii*, Warszawa 1985, s. 122.

³ W wierzeniach słowiańskich wiatr jest wrotem wojownika, bóstwem łączącym niebo i ziemię. Zob. A. Gieystor: *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 141.

⁴ A. Gieystor, op. cit., s. 140-141.

⁵ Por. *Mify narodow mira*, Moskwa 1982, s. 241; J. Chevalier, A. Gheerbrant: *Dictionnaire des symboles*, 1982, s. 997; *Ad de Vries: Dictionary of Symbols and Imagery*, 1976, s. 500.

⁶ Słownik prasłowiański pod redakcją F. Sławskiego, Warszawa 1984, s. 84, 108.

⁷ Por. K. Mazzyński: *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, cz. 1, s. 472 i n.

wywraca stodoły (Kolb24Maz204nr172; LitLud1960, z. 2/3, s. 75; Wola Okrzejska) i drzewa (Kolb26Maz338-339nr552), zrywa strzechy (Kolb5Krk200nr3; PBL, t. 1 nr 6521). Współdziałając z ogniem kieruje go na „pełne stodoły” (Kolb6Krk411-412nr662) i domy (LitLud1974, z. 1, s. 37, Tarnów).

W tekstach zawiadniających znachorskich wiatr jest sprawcą chorób¹. Wywołuje luszczyć (KolZn186, Machów), luszczyć — bielmo (LitLud1973, z. 3, s. 50, Machów), płaczki u dziecka (KolZn189, Machów), gościec (KolZn247 pow. Kolbuszowa), ból (KolZn239, Rękaw). Za jego przyczyną „zsyłane są” na człowieka uroki (KolZn290, Markowizna; KolZn251, Wólka Sokołowska).

Wiatr mający związek z demonami sprawia, że ludzie chroń się przed nim. Z przekazów ludowych dowiadujemy się o zachowaniach apotropeicznych człowieka. Nie można „płuć na wiatr” (ZWAK XI/III/3, okol. Sławkowa), ani też „rzucić w niego nożem” (Wisła 10 s. 64) lub „zerdzić, kiedy siano rozruca” (Wisła 10 s. 63), „bo by diabeł co zrobił” (ZWAK XI/III/3, okol. Sławkowa). Należy jedynie przetrząsnąć się (ZWAK XI/III/3, okol. Sławkowa) i pozostawić wiatr „w spokoju” (Wisła 10, s. 63).

Przedstawiony obraz wiatru, ukształtowany w polskiej kulturze ludowej, koresponduje ze słowiańską ludową kosmogonią dualistyczną. Bóg jest tam przeciwstawiany Diabłu. Obie postacie uwikłane są w proces kreacji świata. Kreacyjne funkcje Boga dotyczą duchowego aspektu świata. Diabeł natomiast ingeruje w sposób destrukcyjny w dzieło Boga, powołując do istnienia światła².

Grażyna Bączkowska

¹ Wiatr jako demon chorobotwórcy, zob. Ute Dükow: *Die Bezeichnungen der Dämonen im bulgarischen, II. Uralische, Slawische-Dämonen und innerbaltische Bildungen*, „Linguistique Balkanique” XXVII, 2, Sofia 1984, s. 14-15.

² Zob. R. Tomicki: *Ludowa kosmogonia dualistyczna Słowian w świetle samojedkich mitów stworzenia*, „Etnografia Polska”, t. XXIII, z. 2.



Wiesława Bogdańska (Ostrołęka) Wycinanka. Fot. L. Kistelski

DONAT NIEWIADOMSKI

Ziemia — materia aktów stwarzania

W tradycyjnym folklorze polskim stosunkowo często występowały motywy siewu imitacyjnego. Bóg objawiał swoje możliwości w różnorodnych aktach kreacyjnych, realizowanych głównie w formach naśladowczych rzeczywiście siew techniczny. Wykonanym przez niego czynnościom sprzyjało archaiczne, jeszcze przedchrześcijańskie przeświadczenie, że siew należy do podstawowych wyróżników bogów niebiańskich. Zgodnie z tą cechą Bóg był pojmowany w tradycyjnych kulturach chłopskich jako tzw. pierwszy robotnik, summus artifex — architekt świata, spełniający działania w ramach szczególnej „teorii pracy”.

Poznanie specyfiki owej „teorii” postępowania roboczego umożliwiają dawne wierzenia ludowe, widoczne przeważnie w legendach i pieśniach kołędowych. W wymienionych typach tekstów idee kreacyjne ulegają ukonkretnieniu w postaci imitacyjnych zabiegów gospodarczych związanych z siewem, ziarnem (ziemią) oraz z przetworzoną formą ziarna: ciastem — ziemią. Dzięki temu oznaki boskiej siły twórczej mogą być dostrzegane w życiu doczesnym.

Na czoło owych aktów demiurgicznych wybijają się czynności kosmogoniczne. Bóg występuje w nich jako stwórca świata. Rzadko jednak ujawnia się w roli bezpośredniego kreatora. Kryje się z reguły za silami symbolizującymi go lub działającymi z jego polecenia. Boga ukrytego widzimy w kołędzie gospodarskiej, wykonywanej niegdyś w Sanockim i Krośnieńskim. Z utworu tego dowiadujemy się, że początkowo rzeczywistość składała się tylko z morza, rosnącego w jego środku zielonego jaworu i trzech gołębi. Ptaki te postanowiły „zbudować” świat. Wydobły piasek z morskiego dna i „rozsiały” go, przez co powstała ziemia. Wydobły też złoty kamień, z którego wykształciło się niebo (Kolb 49 San.-Kr. 188).

W streszczonym tekście wyróżniają się różnorodne pokłady symboliki, z których najważniejszym zdaje się uobecnianie Boga przez jego reprezentantów. Ukazywanie bogów w kształcie ptaków było popularnym zabiegiem w starożytności, a chyba najlepiej z tego punktu widzenia poznany został Horus — sokół³. Podobne wyobrażenia panowały w kulturze słowiańskiej, gdzie odnosząc się do życia roślinnego ruski skrzydlaty Sinargl i takiż Rarog-Jarog wyrażali przypuszczalnie kontynuację tej linii bogów⁴. Możemy więc przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa (tym bardziej, że w początkowej partii pieśni pojawia się w pobudzającej roli Duch Święty), iż ptaki kryją w sobie różne postaci Boga. Uobecniony w ten sposób Bóg porządkuje w zarodkowym okresie istnienia świata chaotyczną rzeczywistość. Działając w centrum pramaterii, oznaczonym drzewem życia, rozsiewa grudki piasku wyobrażające ziarno, z czego rodzi się ziemia. Od tej chwili zatem, przez boski siew imitacyjny, wykształca się kosmos. Tożsąca w zasadzie kołęda, zapisana w XIX wieku w Karpatach wschodnich, podaje poza tym A. Afanasjew, co jeszcze bardziej umacnia prawidłowości kosmogonicznego siewu⁵.

Bóg ukrywający swoje działanie, chociaż w innym sensie niż w omówionej wyżej kołędzie, zjawia się również w wypowiedzianej dawniej na terenie Lubelskiego, w Olszance Turobińskiej, legendzie o stworzeniu świata. Legenda ta brzmiała:

Na początku, kiedy nie było ani ziemi, ani wody, a tylko wszystko było pomieszane, jak

¹ Por. A. Gutiewicz: *Kategorie kultury indoeuropejskiej*, t. 1, Dancypier, Warszawa 1976, s. 271.

² O różnych kształtach bogów: zoomorficznych, teriomorficznych, antropomorficznych por. K. Preisendanz: *Apokryfy, der Kopten*, Göttingen 1926.

³ Por. A. Ogiński: *Myślenie Słowian*, Warszawa 1982, s. 142, 143.

⁴ A. H. Afanasjew: *Powieści i wiersze słowiańskie*, t. 2, Moskwa 1868, s. 446.

rocznica chleba, zły duch stracony z wysokości niebieskiej nie miał oparcia na tym świecie i prosił Boga, żeby była ziemia. Wtedy Pan Bóg oddzielił ziemię na spód, a wodę na wierzch. I kazał Pan Bóg ziemi duchowi pójść do wody i wziąć garść ziemi w imię Boże i wymieść na powierzchnię wodę, a stworzyć się z tego ziemia. Diabeł próbował brać ziemię dwukrotnie w swoje imię, ale bezskutecznie i dopiero gdy poszedł trzeci raz i przyniósł ziemię w imię Boże, zaraz utworzył się ląd i oddał jest ziemia⁵.

Czyni Boga w przywołanej tekturze ponownie sprowadzają się do uporządkowania chaosu, przypominającego nie w pełni uformowaną jeszcze rocznicę chleba. Nowość stanowi natomiast przekazanie tego zabiegu ziemi duchowej, w związku z czym możliwe okazuje się wyjaśnienie tej sytuacji w planie ludowego uzałamania narodzin świata od funkcjonowania dwudzielnego, uzupełniającego się układu: Bóg (niebo) – diabeł (morze, wody prekosmiczne)⁶; chociaż nie możemy także wykluczyć interpretacji wskazującej na absolutny charakter władzy Pana, który nie boi się wykazywania własnej mocy przez swoich antagonistów. Ze spraw ważnych dla tej legendy trzeba jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż brak w niej kategorii siewu imitacyjnego, gdyż pramateria występuje już jako ciasto, ziarno przetworzone, poddające się ukształtowaniu w kosmos.

Pewne pogłosy stwarzania świata, rosnącego podczas tego aktu niczym ciasto, widzimy ponadto w legendzie popularnej nigdyś na Huculszczyźnie i w okolicach Brzeżan. W tym tekturze kreowanie kosmosu miało następujący przebieg: Bóg zbudował w czasie protinajazdy życia ziemie wśród morza, była ona jednak tak mała, że z trudnością mieściła się na niej sam Demurg i diabeł; a gdy Bóg zmęczony pracą usnął, szatan chciał go utopić i spychał do wody, postępowanie to okazywało się jednak nieskuteczne, ponieważ ze strony materii prekosmicznej, w której obracał się Bóg, przybierały natychmiast formę ziemi, rozprzestrzeniającej się jako ciasto do swej obecnej wielkości (MAE XIII 172)⁷. Działalność Boga w tym przypadku stawała się już jawna, niemniej nadal pozostawała zależna od opośredniczonej jakościowo wobec Niego czynnika diabelskiego, gdyż los świata ciągle warunkowały dwie uzupełniające się na zasadzie przeciwstawienia energie: boska i szatańska.

Motyw stwarzania świata, takim razem w wersji na wkróś siewnej, wykazuje się w ogóle dużą żywotnością. Jest nadal ryciną w ludowej świadomości. Współcześnie występuje na przykład na obszarze Bilgorajskiego, co poświadcza tekst: (...) jak Bóg ziemię rozszalał, to wysłał Luyera, żeby przyniósł z morza ziemię. (...) No ja poszedł raz, ale już się zaczął buntować ten Luyera, że „ja ni będę, gada, Boga słuchał”. Ze poszedł i poszedł tam dzień czy jak, jakby tam nie było, przyszedł i mówi tak: „Panie, tu ni dojdzie!” (...) Trzecia przyszedł, a tu zamar – zniżył lód, ni wyjdzie z wody. No, musiał pójść. I poszedł nabrał w jedną rękę i w drugą rękę. No i Bóg rozszalał te ziemię, a won wyciąga zza siebie; z lewej ręki, i mówi: „Ja jeszcze, Panie, w drugiej mam rękę!” A Pan Bóg powiedział: „Zda ji to sie ludziom”. I z tego powstały góry i kamienie (Bilg El nr 1 Korców)⁸.

Kolejny rodzaj boskiej kreacji wyodrębnia się w zakresie uściwionej kosmogonii, tj. przy antropogenezie. Sposób stworzenia człowieka wnikliwie uzmyslały zwłaszcza wyobrażenia z Krakowskiego, które przytaczamy według przekazu O. Kolberga:

Bóg światła. Oficje niebieskie na prośbę swych, wziął kruszynę ziemi Rajskiej i gdy ta mu w rękach rosła, mikała, ulepił z niej pierwszego człowieka a natychmyś go duchem, uczynił odmiennym od tego, czym byli anieli. Tego pierwszego człowieka nazwał Bóg Jadanem (Kolb 7 Krak 4).

W przedstawionym tekturze Bóg działa jawnie i samodzielnie. Posługuje się ziemią, początkowo występującą w roli kielkującego ziarna a później w roli formowanego ciasta. Siew imitacyjny staje się zatem w tym planie demurgicznym tylko składnikiem niedopowiedzenia. Punktem centralnym okazują się natomiast dzieje przetwarzanych drobin prazmickich, symbolizujących ziarno i zwartościowanych miejscem swojego pochodzenia – terenem rajskim.

Ukazane dotąd akty boskich kreacji rozgrywały się w początkach kosmosu, w porze protinajazdy życia i z tego powodu mogły odnosić się wyłącznie do procesów kosmogonicznych oraz antropogenetycznych. Boska opieka nad światem nie ustala jednak po wypełnieniu owych czynów zaczątkowych, ale została także rozpostarta na sferę stworzonego istnienia ziemskiego. Przekonują o tym zwłaszcza legendy z obszarów Krakowskiego, Tarnobrzelskiego i Świeciańskiego.

Tekst z Krakowskiego traktuje o przywróceniu urodzajów, gdyż po grzechu pierwotnym pierwszych rodziców:

(...) zmalały zboża – ziemiaków jeszcze nie znano; powstał głód straszny. (...) wyszedł rozkaz od starszyzny (...) żeby każdy syn jak się eteni – ojca swego zakopywał w dole (...) żeby ich nie objadł. Jeden syn żałował bardzo swego ojca (...) wykopał dół (...) wstąpił do niego ojca i nie zakopywał, żył go w sekrecie. Żarliwny ojciec zjadł wszystko zboże. (...) Czas siewu nadchodził. Zjawia się anioł Boży i mówi synowi weź ziemię wyrzuconą z dołu, włóć do worka, idź w pole i zasiej. Syn wyspał ziemię w worek, stał nią w polu. Na wiosnę z posianej ziemi urosło mu dorodne zboże. (...) Król (...) cofnął (...) prawo okobójstwa. Pan Bóg w niebie zmiłował się nad ludem i poczęły być większe urodzaje. (...) (Kolb 7 Krak 8).

Legenda z Tarnobrzelskiego, z miejscowości Stale, oddaje tok myślenia i rozumowania społeczności chłopskiej, wierzącej w stałą opiekę Boga nad obiektami swojej kreacji. Stosownie do tego poglądu ludowy opowiadacz zawiadamia:

Jagody to ze uprosiły u Boga sieroty i biedne wdowy, bo ni miały co jeć na przedwiośnie. Bo za dawnych czasów, było to na przedwiośnie 24 czerwca, sta biedna głoda z kilkoro dzieciną bez las. Dzieci jeć ustały od głodu i nie chcieli jeść. Usiadła sobie z tymi dziećmi pod drzewem i dzieci zaczęły wołać na matkę, żeby jeć dala jeć. A matka ni miała, ino we zbanku wodę. I tak do nich mówi: – Dzieci! moje! napicie się choć wody, bo więcej wam ni mam co dać. Dzieci wodom ni mogły głodu zaspokoić i zaczęły głosem płakać: A matka wzięła ręce do góry i tak mówi: Bóże miłosierny, choty mi nie i te dzieci stworzył, nie daj nam z głodu umrzeć, tylko stop z nieba i dej nam sposób do życia! Niezadego przyszed do nich starenki dziadek i tak do nich mówi: – Matko! tego places i twoje dzieci? – Dziadoniu! bo sie nam jeć chce, a ni mamy sieć cem pozyczyć. Ten dziadku wzton piasku, rzucił po ziemi i tak powiedział: – Tera macie jagody! Macie też zbanku, to zbieracie i bedziecie sie niemw przez cały przedwiośń żyć. I w ty kfili znik od nich. (...)⁹

Przekaz ze Świeciańskiego prezentuje dwu braci siewających żyto oraz Boga, działającego na ziemi pod postacią staruszka. Z tego tekstu dowiadujemy się, że rolnik bogaty jest pyszny i znieważa starca, rolnik biedny jest pokorny i zachowuje się wobec niego godnie. W nagrodę upostaciowany Bóg wrzuca biednemu bratu do koszyka (tzn. siewnika) po trzy ziarna każdego gatunku zboża, co przynosi obdarowanemu w ten sposób siewcy wyjątkowo udane urodzaje. Udziałem zamożnego brata stają się zaś bardzo słabe plony (ZWAK XII 23).

Wspólną właściwością wymienionej grupy tektur okazuje się akt siewu imitacyjnego, dokonywany przy pomocy grudek ziemi, wyobrażających ziarno oraz z zastosowaniem rzeczywistych nasion zbożowych, użytych w reprezentatywnej ilości. Ważne jest także, że Bóg w kreacjach odbywających się w życiu doczesnym już tylko częściowo działa przez pośredników (choćby tak dzieje się jeszcze w legendzie z Krakowskiego, w której przez anioła obdarza rolnika mocą stwórczą); przeważnie zaś objawia się osobiście w roli demurga, co wydaje się wzmocniać ideę doskonałości Boga. Idea ta jest bowiem określana według ujawnianych zewnętrznie boskich przymiotów charakterowo-moralnych, takich jak: dobroć, wszechdłowość, sprawiedliwość, niemiłośność woli.

Dobroć Boga uwidacznia się zwłaszcza w rezultatach siewu ratującego wygłodzonych ludzi; a intencji wymierzania sprawiedliwości służy przywołany szereg opozycji: bogaty – biedny, pyszny – skromny, głębia jałowa – głębia żywna, nieurodzaj – urodzaj, występujących w legendzie o braciach.

W wymiarze doczesnym podwójną aktywność wykazuje się ponadto Syn Boga – Jezus Chrystus, który również podejmując nadprzyrodzone działania kreacyjne. O jego postępowaniu powiadają legenda, zanotowana w Masłowie leżącym w regionie kieleckim. Według tego tekstu Chrystus „rozsiad” kiedy w powietrzu grudki ziemi i stworzył tą drogą skowronki, przyczyniając się do wzbogacenia otoczenia rolnika (ZWAK VII 115).

⁹ K. Między: *Rachunek dawnej piosenki świątecznej. Studium etnograficzne. „Przegląd Naukowy i Literacki” 1905, t. 33, s. 236.*

⁵ A. Fischer: *Zarys etnograficzny Województwa Lubelskiego, (w:) Monografia statystyczno-gospodarcza Województwa Lubelskiego*, pr. zb. pod red. I. Czumy, t. I, Lublin 1932, s. 359, 360.

⁶ Por. J. I. R. Tomczyński: *Drzewo życia. Ludowa wiara i człowiek*, Warszawa 1975, s. 61, 62.

⁷ Zbiórka macedońskich i skryty podają także: W. Stuchiewicz: *Huculszczyzna*, t. 4, Lwów 1908, nr 1, h. Machal: *Najwyższe światło*, Praga 1891, s. 4.

⁸ Przekaz zapisany w czerwcu 1984 roku przez zespół Pracowni Etnologicznej Zakładu Języka Polskiego UMCS, prowadzący badania pod kierunkiem J. Barmintockiego.

Na podstawie podanej dokumentacji odnoszącej się do boskiego siewu imitacyjnego, uzupełnionego boskimi czynnościami realizowanymi wobec przetworzonego ziarna (tj. ciasta), można dojść do wniosku, że podstawową cechą postępowania Pana jest hojność, umożliwiająca powstanie bytu kosmicznego, ludzkiego, roślinnego. W związku z tym hojność okazuje się też wiodącą właściwością tej pozytywnej wersji ludowej teodycei. Pominięty zostaje natomiast obraz Boga gromowładnego, zsyłającego kary na świat poprzez żywioły natury.

Stosownie do ludowej teodycei rozumienie Boga w społecznościach chłopskich sprowadza się głównie do podkreślenia jego mocy stwórczych. Boskim środkiem tworzenia okazuje się przede wszystkim siew, którego wartość jest wprawdzie obczna w zakresie kosmogonii, ale zawiera on w sobie tak ważne „gesta deorum”, Bóg swoją pracą formuje z siewu wzór kreacyjnego postępowania, przez co siejca człowiek powiela w pewnym stopniu akty o boskim rodowodzie, a jego produkcyjne zabiegi podlegają wyobrażeniowemu ujęciu. W wyniku tych relacji postać doczesnego ojca, siewcy — gospodarza, zostaje obdarzona sakralną mocą stwarzania, przestającą sytuację biologicznej kreacji i sięgającą kosmicznych wymiarów.

Dzięki powyższemu zachowaniu boskim chłopci mogą w ramach realizowanych zabiegów rolnych, związanych znaczeniowo przez aspekty demiurgiczne z wyjściowymi mitami kosmogonicznymi i antropogeneznymi, utożsamiać się z Bogiem. Mogą stawać się osobami na polu kapłańskim, wypełniającymi na ziemi przy pomocy siewu prawzory tworzenia.

Wymienione cechy boskie służą jednak nie tylko do wartościowania siewcy — rolnika, ale również przy ich pomocy dokonuje się uświęcenie samej ziemi, pojmowanej jako materia. Grudki roli wyobrażają ziarno i częściowo ciasto chlebowe zostają bowiem obdarowane jakością sakralną; głównie przez kontakt z Bogiem, który swoimi gestami doprowadza do wykształcenia równowagi znaczeniowej między rozrodezyi nasionami zbożowymi i drobinami ziemskimi. Tak uymbolizowana ziemia nie będzie odłą traktowana we wspólnotach chłopskich jako zwykły teren prac produkcyjnych. Stanie się natomiast przestrzenią świętą, samą w sobie płodną, demiurgiczną.

Donat Niewiadomski



Władysław Gruszczynski *Ostatnia wieczerza*, płaskorzeźba, drewno polichromowane. Fot. L. Kistelski

Wykaz skrótów cytowanych źródeł

- BajWiM — *Bajki Warmii i Mazur*. Pod red. H. Koniecznej i W. Pomianowskiej. Warszawa 1956
- Bak — P. Bak: *Słowniczek gwary okolic Kramka na tle kultury ludowej*. Wrocław 1960
- Bilg Li — *Materialy Bilgowskie*. [w:] Etnolingwistyka 84. Wyd. UMCS, Lublin [w druku]
- ChoiSp — Z. Dolęga-Chodakowski: *Spytary słownikat pod strzechą wiojny zabane*. Warszawa 1973
- CioKraK — S. Ciolek: *Krochmal. Monografia etnograficzna, cz. I*. Kraków 1884
- OrakKlch — S. Dzikowski: *Kłochy polskie*. Warszawa 1948
- FOL — F. Olejnik: *Obrazy wene w Lubelskim*. Wrocław 1971
- FoizZag — S. Foliński: *Polskie zapadki ludowe*. Warszawa 1975
- GrodLeg — I. Grodzka: *Lepidyle leczykie*. Łódź 1968
- HeKaL — C. Hernas: *W kulturze ludowej*. T. I-III. Warszawa 1965
- Koib — O. Kolberg: *W kulturze ludowej*. T. I-III. Kraków 1971
- KotRaz — F. Kotula: *W kulturze ludowej*. T. I-III. Kraków 1971
- KoZn — F. Kotula: *Znaki przelotne. Odbudowa iluły historycznej w pamięci*. Warszawa 1976
- KRoz — *Biblia. Księga Rodzaju*
- KryjKuj — B. Kryzaniak, A. Pawlak, J. Lisowski: *Kujawy*. Kraków 1974
- KuLiM — *Kultura ludowa Mazowsza i Warmii*. Wrocław 1976
- LiLad — *Literatura Ludowa. Dwunastolecie folklorystyczne*. Warszawa — Wrocław 1957
- Lud — „Lud”. Rocznik. Lwów-Kraków-Wrocław 1895-1967
- LE — „Lódzkie Studia Etnograficzne”. Łódź 1959
- MAAE — „Materiały Antropologiczno-Archaeologiczno-Etnograficzne”. Kraków 1896-1919
- MozKah II — K. Mozyński: *Kultura ludowa Słowian*. T. II cz. 2. Kraków 1939
- NicDm — A. Noco: *Domowy, purki i stolony*. Warszawa 1975
- NKPP — *Nowa księga przysłów i wyrazów przyszłościowych polskich pod red. J. Kryzaniakowskiego*. T. I-4. Warszawa 1969-1972
- OvLi Lot — „Orli Lot. Miłośnicy krajowazwa dla młodzieży”. Kraków 1921-1927
- PaPi — Z. Paul: *Polska ludowa w Galijsi*. Wrocław 1973
- PBL — J. Kryzaniak: *Polska ludowa w układzie systematycznym*
- PolLiLad — „Polska Sztuka Ludowa”. Kwartalnik. Warszawa 1947
- Przyblab — *Przyblab. Antologia polskiej literatury ludowej*. Warszawa 1953
- SiPi — J. Sadowski: *Polska ludowa*. Kraków 1971
- SiPod — I. Siemiel: *Polska i legendy polskie*. Warszawa 1975
- SiGad — D. Siemiel: *Ligier. Gdka z gdańsk. 300 pód gdańsk i miedzi z Górnego Śląska*. Opole 1975
- SiKun — D. Siemiel: *Kunsty dieba. Opowiesci ludowe z Śląska Opolskiego*. Warszawa 1977
- STB — *Słownik etnologiczny*, red. X. L. Dofur. Poznań 1973
- StoOpow — A. Stofen: *Opowiadania kosmiczne i podania z Warmii*. Kraków 1937
- StuLi Mat. Label. Etn. 2 — „Studia i Materiały Lubelskie”. Lublin 1962. Etnografia nr 2 (1967)
- Sych — B. Syche: *Słownik gwary kaszubskich*. T. 1-7. Wrocław-Warszawa 1967-1976
- SzewNioch — T. Szewer: *Nioch wizer w pomieszczeniach*. Łódź 1975
- SzyZwicz — A. Szyfer: *Zwyczae, obrzedy i warzenia Mazurów i Warmian*. Olutyn 1975
- SzyN — M. Szymczak: *Słownik gwary Domankowa w powiecie leczykim*. T. 1-8. Wrocław 1963-1973
- SzwPis — S. Szulc: *Z polski i kashubian*. Warszawa 1971
- TN — *Talmy z Archiwum Etnolingwistycznego Zakładu Języka Polskiego UMCS*
- TN 419Gorajec KS — *talma nr 419 Gorajec Katarzyna Szczepanek*
- TN 428Krasicy ZS — *talma nr 428 Krasicy Zuzanna Sus*
- TN 436Krasicy HM — *talma nr 436, nagranie z Krasicy, informator Helena Mazurk*
- TN 445Ulan AN — *talma nr 445 Ulan Antonina Niebręgowska*
- Tom Drzew — J. K. Tomasz: *Drzewo życia. Ludowa sieja iwiata i człowieka*. Warszawa 1975
- UdzioKraK — S. Udziole: *Krajoznawstwo*. Kraków 1924
- Wika — „Wiata. Miłośnicy geograficzno-etnograficzne”. Warszawa 1887-1922
- WitBaj — S. Witko: *Bajdy i Modrozka Pomaz* 1977
- WiKlech — W. Wiklech: *Kłochy, starożytno podania i powiesci...* T. I i II. Warszawa 1837
- ZmoPod — R. Zmorski: *Podania i balne luły na Mazowszu*. Wrocław 1832
- ZWK — „Zbiór wiadomości do Antropologii Krajowej”. Kraków 1877-1895

KAZIMIERA SEKUŁOWA

Weroncencze szczęście

Słabe, żalodne kwilenie obudziło Weronkę z głębokiego snu. Półprzymknięte wyciąga rękę do stojącej obok łóżka kołyski. Nie otwiera nawet ciężkich, zmęczonych powiek, ale w półśnie, ocieśla ręką porusza kołyskę mrużąc niewyraźnie: — A, a, a... Sen ogarnia ją powtórnie i Weronka płynie gdzieś daleko na fali sennych marzeń. Ręka coraz wolniej potrąca kołyskę, aż wreszcie osuwa się bezwładnie. Mocniejsze, natarczywe kwilenie, a potem płacz, wyrwa ją wreszcie ze snu.

— Cóż ci to malutko? Mokro mos?

Wsuwa rękę w ciepłe małe zawiniątko. Małeńkie, chude nóżki kurczą się nerwowo w rytm placzu. Palce natrafiły na mokrą, ciepłą pieluszkę.

— Dysz się dopiero ześcała, cego to tak krzyczysz, co?

Płacz przycicha, gdy Weronka zakłada suchą pieluszkę, ale mała nie chce zasnąć. Skarży się żałośnie na ciemną samotność.

— Już cie wezmę malutko, nie bec. Zaraz dostaniesz ssac.

Wyciąga kwilące zawiniątko z kołyski. Po omacku wsuwa brodawkę do małej buzi, i tak kupuje sobie chwilę spokoju. Błogie uczucie ulgi usypia ją powtórnie. Jeszcze na chwilę może zasnąć, bo świt zaczyna już delikatnie wiskać się do izby. Sen chwytą ją zaraz w swe zbawcze objęcia. Weronka wędruje pośród łanów pszenicy. Rękę opiera na ramieniu Staszka. Rozśmiani, wyszukują bławatków i kąkoli. Staszek obejmuje ją mocniej i oboje opadają na wilgotną miedzę. Chłodna trawa ziębi plecy. Staszek całuje jej usta, policzki, rozpina bluzkę, sięga do piersi. Weronka chce się bronić ale głowa Staszka przyciska jej ramię. Szamocze się, ale nie może uwolnić rąk. Czuje pieszczotliwe pocałunki chłopca na piersi. Wymaga się miłe uczucie błogości, ale trawa nadal ziębi plecy. Czemu jego usta są takie zimne? Jeszcze raz próbuje się wyrwać i nagle dostrzega, że do piersi przysana jest ogromna ropucha. Przerażona podrywa się z posłania. To nie wilgotna trawa, ale zimno poranka owiało jej plecy. Brodawka wyszła z buzi i oziębiona wywołała pryskłe majaki. Rozdygotana, otula się ciepłym i przytula ostrożnie do męża. Jeszcze tylko chwilę. Miast snu ogarnia ją miłe wspomnienie tamtych dni wywołane sennym majakiem. To było jeszcze przed wesele. Tak lubili tę miedzę między zbożami. Jakże ten chłopak ją przyciągał ku sobie i męską urodą, i serdeczną troskliwością, i taktem. Ile radości niosły jego pieszczoty. Matka dogadywała jej, że całkiem zwariowała za chłopakiem, ale sama była mu przychylna.

Chłopak był rozsądny i pracowity. Grosz potrafił zarobić i o przyszłości mówił jak gospodarz. Takiego chciała zięcia. Rada przyjęła swatów. Weronka miała osiągnąć na ojcowiznie, a brata i siostrę spłacić. Staszekowi też z domu dali dwie morgi pola i spory kawałek lasu, a brat spłacając go z ojcowizny, dał grosz na sute wesele. Dwa dni muzyka grała. Tańczyła wieś na Weronki wesele, aż góry niosły echo kapeli. A potem? Potem były gorące, szalone noce.

— Mój Stasek. Ze to sie wtedy spać nie kciało? Sło sie rano do roboty i czekało imo nocey, żeby być razem. Co sie ta coviek zdrzymnąn, Boże sie zlituj. Miał coviek siły i do kochanio, i do roboty. Kie to ta było, Boże mocny. Dy Marysi już idzie losiemnocy.

A potem zapanowała kołyska. Staszek ją zawsze kochał, szanował, o gospodarkę dbał, ale ona była coraz bardziej zagoniona. Sypnęło się „błogosławieństwo boże”. Po Marysi przyszedł Stefan, potem Zosia, Helcia, Hanusia i Ircia. Teraz jeszcze to najmniejsze w kołysce, Basia. Jeszcze pieszczoty mężowskie bywały czasem miłe, ale bała się już małżeńskiego łoża. Doszły miała porodów i bezsennych nocy. Coraz trudniej było rano zwleć nogi z łóżka. Gdzieś zniknęła zgrabna okrągła figurka. Piersi obwisłe, zniknęły pod bluzą. Brzuch sterzał jak węzelek od ciąglego noszenia dzieci na rękach. Dobrze choć, że Staszek był dla niej tak wyrozumiały i dobry.

Z dziećmi było dużo kłopotu. Marysia poważna i cicha, najwięcej matce pomogła, ale że sprytna miała w rękach, trzeba ją było oddać do krawcowej, żeby się wyuczyła zawodu. Co rano biegła do sąsiedniej wsi, by wrócić dopiero wieczorem. Zmęczona, często musiała pomagać matce przy wieczornym obrządku. Jedno matkę dręczyło, że dziewczyna była milcząca i skryta i nigdy nie zwierzyła się z niczym. Stefan był jedynakiem i od dziecka kłócił się ze wszystkimi nie chcąc się pogodzić z rozgraniczeniem obowiązków na chłopskie i babskie. Ciągłe słychać było — Cemu jo, cemu nie una? Dorastając, stawał się jeszcze bardziej zaczepny i matka nie mogła się już z nim dogadać. Tylko z ojcem się liczył. Bała się Weronka, co z niego wyrośnie, ale ufała mężowi, że jakoś syna na ludzi wykieruje.

Dużo nerwów kosztowała ją Zośka. Ta zdolna i ładna dziewczyna charakter miała bardzo trudny. Zawsze musiała mieć rację. O wszystko się wyklóciła. Do niej musiano należeć ostatnie słowo. Aż czasem ręce opadały. Czasem zdenerwowana, zerznęła wyrodkowi skórę, ale zamiast poprawy, Zośka czyniała się jeszcze bardziej. Powoli i ona zaczynała się rozwijać. Oglądała się już za chłopcami, a w domu odgryzała się jak kundel i choć matka rozumiała trochę kłopoty jej wieku, nie miała już do niej sił i cierpliwości.

Pierś Weronki uniosła się ciężkim westchnieniem. Świt rozjaśnił już izbę. Jaskrawe promienie wstającego słońca natarczywie przypominały, że czas już podjąć codzienny trud. Powoli, ze wzruszeniem, pogladziła jasne, spłowiałe od słońca włosy męża. Żał było przerywać mu sen, ale mus to wielki pan. Przełożyła ostrożnie małą do kołyski i głośnym szeptem zawołała tuż nad jego głowę.

— Stasek, Stasiu, już czas wstawać.

Powoli otworzył oczy i przeciągnął się leniwie. Jeszcze przygarnął ją do rozgrzanej piersi.

— Ni ma już casu. Słońce już wysoko. Ubijroj sie i budź Stefana, a jo idę polić w piecu.

Pocałowała go jeszcze w policzek, przepraszając za unik przed pieśczętami i szybko zsunęła się z łóżka. Narzuciła okrycie i nachylając się nad kołyską przeżegnała, zaczynając poranną modlitwę. Ostatnie amen popłynęło już do komina, razem z dymem rozpalonego ogniska. Szybko dreptały bose stopy. Czasu było mało, a śniadanie musieli mężczyźni zabrać ze sobą do lasu. Obmyła twarz w wiadrze z zimną wodą, nastawiła wodę na kawę i porwawszy skopiec poszła wydoić krowę. Bosa noga pośliznęła się na zimnych kurzych odchodach.

— Pierzynko Zośka, znowu nie umyla podłogi po kurcętak.

Biegnie do stajni, wypuszcza kury, posypując im owsa. Świnie, czując obecność gospodini, zaczynają poranne godzinki. Zaczął się dzień.

Staszek rusza się wolniej. Zapala fajkę i ze swoim pacierzem wychodzi za chalupe. Słońce zapowiada ładny i upalny dzień. Już wielki czas budzić syna. Podchodzi do stodoly. Stefanowi nawet głowy nie widać spod pierzyny. Ojciec szarpie za poszwę.

— Stefan — szarpie za ramię — Stefan, stawoj, już cas.

Stefan nieprzytomny ogania się kulakami.

— Dostowie mnie. Cego keecie? Co zaczęciocie cholery jasne?

Ojciec uśmiecha się rozbawiony.

— To przecię jo, Stefan. Cas wstać, bo słońce wysoko.

Chłopak przytomnieje. Siada na posłaniu. Jaskrawe promienie wciskają się pomiędzy nieomyszonymi belkami stodoly. Musi przymrużyć oczy, ale już sen go opuścił.

— Obudź ta Marysię — dodaje ojciec — zawracając ku domowi, by przygotować się do wymarszu w las.

Stefan naciąga rażno portki i podchodzi do przeciwnego „srebu”, by obudzić siostrę. Ona jedna budzi w nim dziwny respekt i oniśmienie. Poważna i taktowna, często łagodzi jego spory z siostrami. Szanuje ją też za podobną dołą wczesnego wstawania do pracy. Teraz zbliża się do siostry i nagły rumieniec zalewa jego policzki. Czuje jakby zawrót głowy. Dziewczyna rozgrzana snem odgarmała pierzynę. Przesunięta koszula odsłoniła różowy wzgórek. Mała, delikatna brodawka, królująca na wzgórkach jak dojrzewająca malina, przyciąga wzrok chłopca. Nogi przysrodo do klepsaka. Czuje zawstydzenie ale i chłopięcą ciekawość. Jest to pierwsze jego erotyczne przeżycie. Uczucie dziwne, nieznane, ale jakże miłe. Onieśmielony odchodzi wreszcie bliżej drzwi i z bezpiecznej odległości woła:

— Maryś, stawoj. Trza się brać do dróg.

Siostra szybko się budzi. Odruchowo naciąga koszulę na nagie ramię. Stefan już maszeruje po mokrej od rosy trawie i spędza resztki snu z powiek. Jeszcze mający mu przed oczami różowy wzgórek, ale rumieniec powoli znika z twarzy. Myje się przy studni i wchodzi do domu. Śpiące w kuchni Zośka i Helcia wylatują zaraz odruch buntu.

— Pełno gównon po podłodze, a panusie się wysypiają i cekają na służbę.

— Także spokój, bo zaroz ik obudzę, ino wos odprawię, żeby nie było takiego zamieszanie. Ubijroj sie, bo zaroz będzie śniadanie gotowe, ino jojka dogotuje.

— Znowu ino dwa jojka i potem coviek mo rąbać w lesie. To prawie lo jednego, a nie lo dwok.

— Cicho ze, bo mi dzieci pobudzisz. Wiys ze lo wszystkich nie starcy.

— A cy musi starcy? Po co dzieucham jojka? Co uny robią? Ino się wylegują w chalpie.

— Im joj nie gotuje, choć sie tys wele chalpy narobia. Bier zbąnek i torbę i wynos sie już z chalpy.

Stefan wstrzymuje się od repliki, ale nie może odmówić sobie zaczepki z Zośką. Przechodząc, pociąga ją za warkocz.

— Te, paniusiu, gównami ci palac śmierdzi.

— Mamo, bo Stefan znowu zaczęno — wrzeszczy Zośka. Stefana już nie ma, ale rozbudzona Basia zaczyna skomlić.

— Widzis, cholero jedna. Musiałaś ją obudzić, to teraz kolys.

— Niek Stefan kolys, po co mie dar za włosy?

— Kolys, godam ci, bo ni mam casu teraz je kormić.

Naburmuszona Zośka przechodzi do izby i ostro szarpie kołyską. Matka zaciska zęby. Kolebanie łagodniej i płacz uciha. Zawija szybko skibkę chleba z jajkiem dla Marysi, nalewa jej kawy i zabiera się do świńskiego koryta.

— Przysłabys dziś co weśni. Jutro bedemy mieć furmanów. Trza trochę przyrytkować, chlyb upiyc.

— Jak mi sie do, to przyde. Dostancie z Bogiem.

— Z Panem Jezusem. Niekze ci sie ta szczę, dziecko.

Wysypuje odcedzone ziemniaki do świńskiego koryta, kiedy z izby znów dobiega krzyk Hanki.

— Mamo, bo Irena mnie podęcała.

— Zośka, przebiej ją, bo zmarnie od mokra.

Zośka szybko podbiega do sióstr, by zapobiec ponownemu obudzeniu malej. Szarpie nieprzytomną ze snu Irenka.

— Ty śocchu śmierdzący — syczy nad jej uchem. Irena zanosi się płaczem. Hanka woła matkę na pomoc. Basia, wystraszona, zaczyna krzyzczeć. Weronka wpada rozwścieczona do izby.

— Ty suko wścieklo. Ka sie rusys, to ino krzyk wele ciebie. Marsz do kuchnie, tuc ziemnioki świwinom.

— Niek Helka tuce, jo kolysę dziecko.

— Widać jak kolyses. Juz mi sie wynos, bo ci przyrzne.

Drżącymi z nerwów rękami ściąga malej koszulę. Przenosi ją do swojego łóżka i naga wsuwa pod pierzynę.

— Ty tys, Hanuś, zdymij kosulę i posukoj se co suchego. Jo musę Basię nakormić.

Przewija rozkrzyczane dziecko. Zatraskane oczy smutnie patrzą na rozlany brzuszek, patykowate, chude kończyny i ziemisto-błądą buzię.

— Co temu dziecku dolygo? Cosik ji musi dokuć, ze tak ciągiem krzycy, i tako zielono. Trza by kogo popytać. Moze by ciotka Bronka co poradziła, una sie zno na chorobak? Juz ji pół roku fnet będzie, a una sie ani nie dzwignie ze zogówka.

Matczyne mleko znów ucisza poranną wrzawę. Weronka niecierpliwie wybiega myślami poza krąg izby. Jeszcze tyle roboty ją czeka.

— Hanuś, ubrałaś sie, to idź obudzić Helcie, niek sie ubiory do szkoły.

— Jo już wstała, mamó. Już się ubiorym. Trza mi pięć grosy na zeszyt.

— Wyis dziecko ze ni mam w chłapie grosa. Weźce jojko, pani tyz weźnie. Mos choć zadanie napisane?

— Mam wszystko. Ino se pojem, to pódę.

— Moze byś se wżiena chleba do szkoły?

— Nie trza, bo dziś ino trzy godzin.

— Wracój t, dziecko, zaroz do chałupy, bo trza iść do miasta z jami. Jutro mamy robotników, to trza cukru kupić.

Cichutko układa dziecko w kołysce. Głaszcze trzyletnią Ircię po ciemnej główce.

— Pockoj stóske, to ci posukam jakie kosuliny.

Wyrzuca na płot mokre prześcieradło i pierzynę. Pomaga Zośce włożyć świniom koryto i na chwilę w domu nastaje błoga cisza.

— Jydzce, Zośka, prędy, bo trza krowy wyganiać. Dziś będzie gorko, to sie rano będą lepi pasły.

— Znowu te krowy. Maryśka to sie może ucyć szycio, a jo to wiecnie będę ino pomietlem.

— Wyganiój, jak ci godom. Przydzie cas i na ciebie.

— Jak będę babkom, co?

— Zamknies roz tę jadackę, pazerol! Boże, dejże mi ciyrpliwości.

Z zaciśniętymi szcękami Weronka nalewa dzieciom kawę. Sama już nawet głodu nie czuje, tylko jej nogi dygocą. Helenka wychodzi do szkoły. Zośka, mrużąc pod nosem, zakłada krowom łańcuchy i okładając je kijem pędzi na pastwisko.

— Jesce Ircię ubrać. Już zodne kosulki ni ma cyste. Hanuś ubierze ji swoją cyrwaną bluzkę i podpos truchę, to będzie jak sukienka.

Hania ma dopiero sześć lat, ale garnie się do pomocy matce. Jak na razie nie sprawia większych kłopotów. Lubi zajmować się młodszą siostrą. Teraz ubiera ją starannie w swoją bluzkę i dokłada jeszcze spódnice, co tamta przyjmuje z radością. Obraca się w koło w długiej do kostek spódnicy i roześmiana woła:

— Mamó, będę babką, mo mam dugu spódnice.

Weronka uśmiecha się blado.

— Dobrze, już dobrze, a teraz jeś i do pola.

Sama zjada śniadanie i zabiera się do robienia masła.

— Hanuś zamiyć ze jesce podłogę. Posyp t kurze gówna popiołem, zeby ci sie nie trzymały pomietla.

Uśmiechnięta patrzy jak mała poważnie zabiera się do roboty. — Zeby to potem było takie robotne, jak dorosnie — myśli w duchu. Początkowo silnie i energicznie ubija śmietanę w maśnicy. Potem ręce omdlewają i choć jeszcze rytmicznie, ale słabiej uderzają zbylające się grudki masła.

— Podej, Hanuś, miskę z wodą i drewnianą lyżkę.

Powoli i starannie wybiera masło z maśnicy. Każdą grudkę wylawia z maślanki. Zbija lyżką w jedną bryłę i ugniatając w wodzie wypłukuje resztki maślanki, potem nakłada do garnuszka, ściśle ugniatając, by nie powstały luki z powietrzem. Formuje zgrabną kopkę, robi ozdobny ornament lyżką i wkłada masło do wiadra z wodą. Dostrzega łakome wpatrzone oczka Hanusi.

— Pockoj Hanuś. Troskę wam dostało. Podej chlyb.

Na cienką skibę rozciąga nożem żółte, pachnące masło. Niewiele tego, ale łakome oczy śledzą każdy ruch ręki. Weronka rozdziela kromkę na dwie równie części.

— Dej pół Irsi, ino uwozój, bo więcej ni ma.

Mała bierzy z namaszczeniem pachnące skibki i wychodzi przed dom. Za drzwiami łakomie oblizuje siostrzaną kromkę. — Ino troseczkę — rozgrzesza się skruszona.

Weronka biega już za dziecką do chleba. Czas zrobić zaczynkę. Podnosi słomianą opalkę i wyjmuje „nociostko”, garść wilgotnego, świeżego ciasta, pozostawiony od ostatniego wypieku, a zastępujący drożdże. Rozkrusza bryłkę w ciepłej wodzie, dodaje mąki i robi pienisty zaczyn. Przed domem rozlega się krzyk Hanki.

— Mamó, mamó, Ircia sie topi.

Weronka pędzi przerażona ku dzieciom. Z ulgą widzi, że mała gramoli się w stawku, a nie w głębokiej studni. Z oblepionych mulem i szuwarami włosków splywa brudna woda. Przerażona buzia łapie powietrze i dopiero teraz zaczyna wrzask. Małe, oślisłe rączki, czepiają się cebrajka. Dobrze, że jest taki ratunek. Matka wrzuciła go do stawka, bo się rozchyła. Długa, niegrabna spódniczka krępuje jej ruchy. Weronka szybko wchodzi do wody i wyciąga wrzeszczącą dziewczynkę.

— Kaz cie tu, diable ponieśli do stawka?

— Jo ciała zabkę — szłocha Ircia.

— Niewiela brakowało, a sama byś była zabkąm.

Ściąga brudne i mokre szmaty i znów ładuje małą pod pierzynę.

— Zagrzyj sie i już cicho być, boś obudziła Basie.

Kołyska znów zanosi się piskliwym płaczem. Matka potrąca ją nogą i grzebie w szafie za czymś do ubrania.

— Trza jesce przepiyrkę zrobić, bo już nie cystego ni ma do ubrania. Pokołyse Hanuś.

Szybko wybiera kilka szmat i nalewa wody do miednicy. Szuka sody, ale już tylko kilka okruszków jest na dnie torebki.

— Trza i sody kupić.

Znów przewija, karmi i kołysze małą. Słońce już wysoko. Czas obiad szykować.

— Hanuś, przyniys ta malyk zimnioków z piywnice, bo sie skończyły.

Szybkimi, sprawnymi ruchami obiera ziemniaki. W myśli podlicza, co jeszcze zostało do zrobienia.

— Mos dziecko zimnioki? Nałozce do świnskiego gorkca. Dej pod spodek pół gorkca loskrabin, a zimnioki potem. O, widzis jakoś ty śwarno. Tela mamie pomozes. Kupię ci za to co na jarmaku.

— A weźnecie mnie na jarmak?

— Moze cie weźne, ale teraz przyniys jesce drzewa i patyków na lozpolkę.

Mała pędzi uszczęśliwiona do drewni. Jeszcze nigdy nie była na jarmaku.

— Przyryktować lozpolkę?

— Przyryktuj, ino dobrze popiół wygarnij.

Przed domem odzyskują się krowy. Upał się zmaga. Mętna, brudna woda w stawku nie smakuje krowom, więc porykują.

— Mamo, wiadro!

— Idź, Hanuś, zanijsz jemu to wiadro, bo krowom kce się pić.

Mała idzie z ociąganiem. Kiedyś wpadła do studni i dobrze, że siostra zdążyła ją chwycić za nogi. Od tamtej pory boi się studni. Podaje wiadro siostrze i próbuje zawrócić, ale Zośka zagradza jej drogę.

— Nabier wodę, bo mi się krowy sarpią.

— Nie nabierę, bo wpadnę do studni.

— Nabioroż zaroz. Roz się trza nauczyć. Telo dzieucha i wody ze studnie nie nabierę. Nie styd ci?

Weronka nie wytrzymuje i wtrąca:

— Zośka, deżę ji krowy potrzymać i nabier sama.

— Nick się roz naucy. Pokiel się tak będzie bo? Wy byście ją zawsze pod spodnicą trzymali. Wyrośnie leń i darmożjad.

Hania z płaczem podchodzi do studni. Matka ma już dosyć jednego topienia dzisiaj. Podbiega i zabiera dzieku wiadro.

— Idź, pokotys Basię, bo znowu wrzeszczy.

— Na pewno. Mamusiń cyuś. Już by była nabrała.

— Zamknijże te jadackę. Pój krowy i zawiroy, bo trza iś na liście burocanę lo świń.

— Helka może uzbierać liści. Mnie już nogi do tyłka włączą od tego stonio przy krowak.

— Helka musi iś z jolkami. Cheba ze wolis iś za nią.

— A juści! Na taki skwar pód do miasta.

— Bier krowy do stajnie. Napij się maślanki, jes w sieni pod drabiną. Troskę oddychnij i idź na te liście.

Zośka burczy coś pod nosem, ale ciągnie krowy do stajni.

— Mamo, jo kęc wstać — dochodzi cienki głosik z izby.

— Prowda, dy Ircia leży goło. Zaroz ci Iruś co posukam.

Wyciąga koszulę Hanki. Podwiązuje okrajką z materiału. Robi fantazyjną kokardę i mała znów się cieszy z nowej kreacji. Bose nóżki drepcą szybko w stronę sieni. Zderzają się z Zośką.

— A cóżeście to za pajaca śnie zrobili? — pyta oburzona. — Dy sie ludzie wyśmieją.

— To ja ubier lepi — odcina Weronka.

Pot zalewa jej oczy z pośpiechu. Szybko kończy przepierkę, bo wcześniej brakło ciepłej wody. Dobrze, że Hanusia pilnuje pieca.

— Wypłukojze mi, Zośka, jesce roz pod studniąm i zawijsz na płocie. Musę chłopak kluski zrobić.

— Jo idę na liście.

— Podzies późni, teraz pranie pilniejse.

Wraca zmęczona i spocona Helcia.

— Tak gorko, mamo. Dejcie pić.

— Jes w sieni maślanka. Ukrajze se chleba do nie. Pośpiyoj ta, bo trza iś do miasta. Tu mro dwadzieścia joj i boc dobrze, żeby ci Żyd nie osuol. Kupis kilo cukru, kilo soli, sodę i flaske nafty. Uwozoj ino, żebyś flaski nie lozbiła, bo zasmrodziś cukier i sól. Przebiez se cieniś suknię i weź chustę na głowę, żeby ci nie bolala od słońca.

— Tele dole na taki skwar trza iś.

— Cóż poradziś, dziecko? Któż pódzie? Zośka mo inśa robotę. Umyjze sie w zimny wodzie, to sie okrzyśis.

Helcia pociąga nosem i znika w sieni. Weronka manewruje garnkami. Wszystko się musi zmieścić, a jeszcze mleko trzeba ogrzać na ser. Zaparza rumianek dla małej.

— Hanuś, deżę dzieku pić, bo może temu becy. Nałóże cumel na flaske, bo mom brudne ręce.

Mała pije chciwie. Na przeźroczyście buzi pojawiają się krople potu. Weronka zerka przez drzwi do izby.

— Łozwiązojze ją, dziecko, bo i uny jes gorko. Przykryj ją ino mojem fartuchem.

Krzywe nóżki prężą się z ulgą. Na bladej buzi widać cień uśmiechu.

— Widziś jak ci będzie dobrze — śmieje się piastunka. — Jak urośniesz to razem pódemy na jarmak. Kupię ci scyrkowkę.

— Popatrz no, cy sie nie poścała po picu. Załóz ji suchą piluchą, a tę wyniś na plot.

Kluski zrobione. Świńskie ziemniaki ugniecione, jeszcze wymieszać z otrębami i serwatką. Weronka goni zlaną potem. Świnie podnoszą już rytualny lament. Kury płaczą się między nogami.

— Hanuś, wyżeżę te kury za chłapę, ciś im owa, to same pódą, wymyśloj świńniak zimnioki, dołj serwatki.

Gorąca para bucha jeszcze z rozgarniętych ziemniaków. Dziewczynka przymyka oczy. Wciąga miły zapach. Wyszukuje w kąciuku dwa nierozgniecione ziemniaczki i odkłada na bok. Obiema rączkami trzyma wielką kopyś i rozgarnia parującą masę. Krople potu spływają do koryta. Nóżki już ją bolą od biegania po kuchni. Przysiada zmęczona na stoleczku.

— Hanuś, potrzymoj mi worek, bo musę śloć mlyko na syr.

— Tak mnie już nogi bolą, mamo! — skarży się, ale trzyma białą płócienny worek stopniowo napelniający się ogrzanym kwaśnym mlekiem. Rączki opadają coraz niżej pod ciężarem worka.

— Ino nie puś, dziecko. Zaroz się skończy. Juz ostatni gorcek.

Szybko odstawia gliniak i zabiera ciężar z rąk małej.

— Podej jesce jeden gorcek pod worek.

Długim gońcem mocuje worek do szczebla drabiny w sieni. Podkłada garnek na serwatkę. Gładzi z uśmiechem małą główkę i biegnie do pieca. Już dogotowuje się mleko. Jeszcze ukroić stoniny do ziemniaków. Wraca Zośka.

— Ukrazojze mi liści lo świń, bo sie ni mogą dockać i drą sie jaz w usak pisy.

— Dopiyrok przysła. Ręce mnie bolą.

— Mnie nie bolą — replikuje Weronka. — Zaroz wam nastroję jes i pójdzies z obiadem do lasa.

Tym razem Zośka nie protestuje. Lubi ten jeden obowiązek. Kocha szum drzew. Zapach świeżej żywy. Uspokaja ją majestatyczna cisza lasu. Tu czuje się jak w kościele. Nawet ze Stefanem nie podejmuje zwady. Jest jakaś inna. Szybko kroci liście i miesza z ziemniakami.

— Pomóćcie mi włożyć do chływa.

Ciężkie koryto ładuje w chlewie. Milknie wrzaskliwy koncert. Na

stole stoi już miska z kluskami. Mleko jeszcze gorące, więc dzieci kapryszą, ale Zośka je szybko. Chce już wyjść.

— Podej jeszcze maślanke do ziemniaków, już końce gniysz. Tu sąm w rendelku oskwarki.

Nalewa do dzbanka maślanke. Ircia płacze, że ją parzy. Hanka skarży, że Zośka wybiera skwarki. Zośka coś odszczekuje ale Weronka nie ma już sił reagować na ich utarczki. Przed oczami latają czarne kola. Ręka z łyżką opada. Opiera się o ścianę. Zośka nagłe się zmienia.

— Mammo, co się wam stało. Tacyście bladzi.

Podbiega do wiadra z wodą. Naciera matce skronie. Jej oczy są teraz łagodne i pełne troski. Weronka uśmiecha się blade do tych oczu.

— Już dobrze Zosiu. To ten gorąc mie zmóg.

— Legnijcież se. Jo nastroję chłopam jeś.

— Dostow ta i Helci, bo wróci zmachano. Nalyj ta maślonki do flaski, wstawis im do wody w potoku, to sie ochłodzi.

— Dobrze mammo. Wszystko zrobię jak trza, ino legnijcie, bo widać ze ledwie stoicie na nogach.

Weronce izy napływają do oczu. Takiej Zośki nie znała. Jednak dziewczynka ma serce. Z ulgą kładzie się na łóżku i zapada w półsenną drzemkę. Zośka pakuje koszyk. Nalewa mleko do dzbanka z kluskami. Wychodząc przykazuje Hanusi, by pilnowała spokoju. Jeszcze z troską zagląda do matki, której policzki powoli przybierają normalny wygląd. Wychodzi. Do lasu kawał drogi, ale tu ogarnia ją chłodny, wilgotny cień. Przyspiesza kroku, bo słońce już wysoko, a mężczyźni pewnie głodni. Stefan wita ją wymówką, że jej się nie śpieszyło, ale Zośka cicho podaje miski i nalewa mleko z kluskami. Wstawia maślanke do zimnego strumyka i siada na kamieniu, wpatrując się w wodę.

— Tato, prowad to, ze tu mozna pstrąga złapać.

— A mozna. Stefek już nie jednego zjod.

— Moze sprobujes złapać — podejmuje zaczepnie Stefan. — Do tego trza sprytu, a nie takik drewnianik lap.

— Mam brata, to mi złapie — odcina siostra. — Dol mu Pan Bóg więcej sprytu, to go trza wykorzystać.

— Lo kogo dol, to dol.

— A któz ci jeś nosi i pod nos podtyko — łagodzi spór ojciec.

— Jak mie ładnie poprosi, to ji złapie.

Zośka poważnie kłania mu się w pas.

— Piyknie was prośe, panie bracie, zekijcież mi złotą rybkę złapać.

— O, widzis. Tak to mi sie podoba. Jak se odpocnę po obiedzie, to ci ja złapie.

Zośka pakuje naczynia do koszyka.

— Dostawic ci zbąnek na pstrągi?

— Nie musis. Mām swój ze serwatki.

— Na bier sie, Zosiu, ku chalpie. Trza matce pomóc, bo jutro robotniki. Trza chalpe oporzadzić.

— To już idę. Nie zaboc Stefek o złoty rybce.

— To sie wiy.

Powoli i niechętnie wraca Zośka do domu. Żal jej leśnej ciszy. Zawsze w powrotnie drodze wybiera jakieś ładniejsze miejsce, by na miękkim mchu, jak na kobiercu z bajki, poleżeć, błądząc wzrokiem po

gałęziach drzew. Wypatrywała ptasich gniazd lub zwinnej wiewiórki. Wracała późno i zawsze odbierała reprimendę, że zmarnowała czas. Dziś usiadła tylko pod omszałym bukiem i oparta o jego pień słuchała łagodnego szumu liści. Przymknęła oczy i wdychała świeże powietrze lasu. Na drodze biegnącej tuż obok, posłyszala kroki. Zaciekawiona spojrzala, kto idzie. Obcy mężczyzna zwołnit i zbliżył się do niej. Było coś w jego wzroku, co zaniepokoiło Zośkę. Poderwała się wystraszona.

— Cego sie bois dziecko? Jo tys zmęcany. Siadnemy se oba.

Pociągnął ją za rękę, siadając na jej miejscu. Zaskoczona dziewczyna straciła równowagę, zachwiała się a silne ramiona przyciągnęły ją na męskie kolana. Poczula ostry zapach potu i machorki. Chłop śmiał się, pokazując żółte, koślawe zęby.

— Zabawiemy się troškę.

Blyszczące oczy, paralizują ją strachem. Próbuje się wyrwać, ale mocne, chłopskie ręce mietoszą maleńkie, wykluwające się piersi. Wstrętne oczy śmieją się lubieżnie.

— Pokoz ino co tu mos. Wiys jak jo lubię takie cycunki.

Włochatą, brudną ręką, zadziera jej spodnicę do góry.

— Już ci sie dość włoski sieją — rechocze, próbując rozchylić nogi. Zośka z całej siły wbija zęby w gniatęce ją ramię.

— Ty cholero — syczy chłop, ale Zośka już się wysiłnęła i szybko porwała koszyk. Pędzi na oślep przed siebie. Potyka się o korzenie, ogląda, ale zmęczony chłop nie goni jej. Jest już skraj lasu i boi się kogoś spotkać. Klinie tylko wściekły. Wulgarnie wywiziska gonią dziewczynę. Serce wali jak młotem. Dopiero na brzegu lasu zwalnia kroku. Zaczyna płakać. Ogarnia ją taki wstręt i obrzydzenie, że zbiera jej się na wymioty.

— To takie sąm chlopy. Takie świnię. To temu mie mama ostrzygali. Cy nasi tata tys tacy? E, nie. Uni sąm porządni.

Powoli wraca miedziami ku domowi.

Weronka szybko przerwała drzemkę. Trzeba chleb zarobić, dziecko nakarmić. Zmęczyć naczynia po obiedzie. Szkoda każdej chwili. W kuchni Zośka włożyła naczynia do wiadra z serwatką, żeby się muchy nie pasty. Dobrze zrobiła. Już się odcmyzyły i teraz tylko wodą oplukać. Zaczyn na chleb już się dobrze wyruszył. Dokładą garść gotowanych ziemniaków, żeby chleb zachował wilgoć i nie trocił się. Powoli, starannie miesi ciasto. Praca to ciężka, ale musi dotożyć sił i starania, żeby się chleb udał, bo obcy go będą jedli. Z izby dobiega serdeczne zawołanie.

— Hanus! Hanus! Kaześ ty była? Zróbże Basi wacek, bo jo musię skąńczyć chlyb zarobić. Oplukoj smatkę, bo ja muchy posrały.

Hanusia bierze wacek do brudnych rąkczek. Wysypuje z niego lepką papkę i płucze w garnuszku z wodą. Woda brudna.

— Weźże nowe wody, bo ta brudno.

Wyciska wreszcie szmatkę i kładzie do niej okruszki chleba z cukrem. Zawiazuje nitką i wypcha do zachlystującej się płazem buzi. Teraz zagląda do pieluch i stwierdza:

— Dy una calo posrano. I nozki i was fartuch ubabrany.

— Musi pockać aż skońce. Przyrykuj mi ciepłe wody do myjnice.

Przyklepuje wyrobione garbto. Posypuje mąką i nakrywa chustką, żeby rośło. Prostuje obolały grzbiet. Obmywa ręce i wyjmując małą

z kołyski. Drobne ciałko zwisa beznadziejnie z jej ręki. Szybko obmywa zaschnięte już pośludki. Moczy brudną pieluchę. Zmienia powicie i karmi małą piersią. Powinna już dawno jeść z nimi przy obiedzie, co miększe kęsy, ale jak dawać takiej kruszynie na leżącym ziemniaku. Udławia się i tyle. Weronce troska przyschła już do serca.

— Może by jechać ka do doktora. Przecież zdrowe takie nie było.

Do domu wraca wyczerpana Helcia. Stawia koszyk koło drzwi i bez słowa siada na ławie. Matka z troską podchodzi do niej.

— Kupiłaś wszystko? Ka mos resztę pieniędzy?

— Kupiła, a pieniądze zawiązane w chusteczce w koszyku. Dejcie pić.

— Mos, dziecko, serwatkę, to cie okrzysi. Zaroz ci dam klusek. Zmocniejes jak pojys.

Troskliwie przelicza pieniądze, czy Żyd malej nie oszukał.

— Dy mało tego.

— Kupiłaś se rozka, bo mi sie jeś kcialo.

— Nie trza było bez pozwolenia kupować. Juzek cie nieroz ucyla.

— Mamo, takie były ładne, pochłanę. Żyd namowił.

— Żyd, to Żyd. Od tego jes, żeby namowił, bo inaczej nie sprzedę, ale ty nie musis suchać. Jydz warci i weź se potem zimniaków z masłanką.

Ze sieni dochodzi szurgot.

— Kto tam przyszed?

— To jo, Zośka. Położyłak kosycek, bo kęc odpocąć za chałpą w cieniu.

— Odpocnij troszkę, ale nie dugo, bo trza naniś drzewa do chlebowego pieca. Hanuś, pozbijroj no łopółki na chłyb, bo sie juz ciasto rusyło.

Sama przynosi z komory niecki, łopatę i ciosiek. Jeszcze troszkę może ciasto poczekać. Weronka zbiera pranie z plotu. Przegląda, co można ubrać, a co odłożyć Marysi do latania i cerowania. Przydałyby się nowe sukienki malym, bo zdzierając po starszych, szybciej niszczą odzież. Teraz brak grosza, bo dokupili kawalek pola i trzeba żyć oszczędnie. I Zośkę można było jeszcze rok do szkoły posyłać, bo mówią, że zdolna, ale co jej po szkole jak dalej się i tak uczyć nie będzie, bo komu by starczyło grosza na szkolenie takiej gromady. Może pójdzie na służbę, a może gdzie na przyuczenie, ale dopiero jak skończy piętnasty rok. „Żeby to żył Józiu. Juz by mu sło na trzynosty rok. Taki był śwamy chopoczek i śkarlatyna go zabrała... Jak strasznie ojciec desperował, a teraz wszyscy o nim zabycyli. Takie marne to życie”.

Weronka ocknęła się ze wspominków.

— Zośka, dejez drzewo. Trza juz polić.

Zośka bez słowa wysypuje na podłogę długie, grube polana. Dziwna jest ta cicha Zośka. Aż matka się niepokoi.

— Stało ci sie co, Zosiu?

— Nie, nie sie nie stało, ino mi gorko. Teroz juz chłodni. Łozpolić wam?

— Łozpol, ino doś głęboko, żeby sie dobrze zajęno.

Umoczonemu w wodzie rękami formuje duże kule ciasta i kładzie do posypanych mąką opalek. Ostatnią małą buleczkę układa na dnie

dziełki i przykrywa słomianką. Jeszcze trochę chleby podrosną, nim się w piecu napali.

— Zosiu, zróbze podwiecorek sobie i dzieciom. Trza krowy wygnać.

— Mogłaby Helka zrobić.

— Una pise zadanie.

Znów placz Basi. Zmiana pieluch. Wyganianie kur. Wraca Marysia. Matka pokazuje jej kupkę przebranej odzieży.

— Jak zjys, to być przepatrzyła co trza poprasować, bo sie poli w piecu, to będzie węgiel do żelazka. Sporo tys jes do lotanio.

— Dobrze, mamo, ino trochę oddychnę.

Weronka starannie rozgarnuje węgle w piecu. Jeszcze troszkę się przepalą i będzie można chleb wsadzić. Długim cioskiem wygarnia węgle na brzeg pieca. Część pójdzie do żelazka, część do kuchennego pieca. Wyrosnięte bochenki zgrabnym ruchem odwraca z opalką na łopatę. Smaruje wodą i wsuwa do pieca. Jeszcze znak krzyża nad gorącą żeluzką i zamyka drzwiczki. Dno pieca wytarte mokrą ścierką. Chleb powinien się udać. W drzwiach pokazuje się Stefan.

— Dejcie wartko ciepłe wody. Ka Zośka?

— Zośka pasie, a wody ino troszkę letnie, bo sie nie poli. Co ci sie tak spieszy? Gnoj trza wykiadać przed robotnikami.

— Jo ni mogę. Zaroz muszę lecieć do Władka. Godolek tacie. Dejcie chocios sody i mydło, bo muszę smole zmyć.

— Mos mydło, a soda w sieni na półce. A kto wykido gnoj?

— Cy to dzieuchy roz ni mogą wykiadać? Jo juz wćora godol ze dzieś muszę iś. Swojek juz zrobił w lesie.

Weronka rezygnuje z dalszej dyskusji. Wie, że ona z nim końca nie dojdzie. Smutna zbiera słomianki. Ściera ślady po cieście.

— Powydzicie Zośce, ze mo tu cosik w zbątku — wola Stefan na odchodnym.

Matka zagląda ciekawie do dzbanka i patrzy zdziwiona. W kryształowej wodzie, zwinięta w półkole, srebrzy się różowo-cętkowana ryba. „Co sie mo tys stało, ze Zośce rybę przynios?” W drzwiach pojawia się potężna postać Staszka z jakłą na ramieniu.

— Ło, ale tys gorki dzień był dziśok. Ale my sporo zrobili. Dejez co pić. Daleko do wieceze?

— Juz Helcia poli. Zaroz będzie zociyrka. Pewnieś bardzo zmęcany, a Stefan uciyk i nie kce wykiadać spod krow, a tu sie juz mrocy. Wykidolbyś — prosi nieśmialo. — Wiys, ze jutro robotniki?

— A na, trza wykiadać za widoka. — Ociera usta z masłanki i ciężkim krokiem kieruje się ku stajni.

— Poślijze Helcie do ciotki Julki, niek porzycy jednyk widel na jutro do łozkidowania gnoj.

Silnymi ruchami wbija widły w udeptany przez racice gnoj. Nakłada jeden kęs na drugi, nabija na widły i wypycha przez kwadratowy otwór w ścianie na gnojowisko. Silne ręce szybko usuwają gnoj. Pozostają tylko lśniące od gnojówki belki. Narzuca garściami nową podściółkę i wychodzi za stajnię wytrzeć buty z gnoju. Wieczór już szarzeje. Zośka czeka z krowami. Dzień zbliża się do końca.

Pod oknem na stole stoją już miski z zacierką.

— Pockojcie na mlyko, zaroz podoję, a ty lociec mozes wziąś kwaśnego, abo ci Zośka zrobi łoskwarek.

— Wystarczy mi kwaśne mlyko.

Zośka powiżala krowy. Biegnie do kuchni.

— Ka Stefek?

— Polociol, ale ci cosik dostawil w zbąnku.

Zośka aż podskoczyła z radości.

— Złoto rybka. Jako pykno. — Biegną ku niej Hanka z Ireną. — Ło jej, jako una pykno. A skąd un ją wziął?

— Zacarował — szepcze Zośka. — Una jes zacarowano, i kłoro bedzie cały dzień grzeczno i ani razu nie zabecy, to wieczór ta rybka przemówi do nie ludzkim głosem. Teroz ji trzeba więc mieśca, zeby se pływala. Ino w cem?

— W myjnicy — woła Helcia. — Zaroz ci podom.

— Myjnica bedzie potrzebno, wiadro tys, ale weznemy mamie ten duzy gliniok, bo dziś mlyko gotowala, to jes prózny.

Weronka kończy dojenie. Nalewa mleko do dolka w zacierce na misce dla dzieci.

— Pódźcie dzieci jeś.

— Znowu zocyirka — lamentuje Zośka. — To juz lepo by była zupa.

— Mogłaś ugotować. Chlyb sie skończył, a nowy dopiyo w piecu. Jydż wartko, bo trzeba podłogę umyć na jutro.

— Jo nie myję. Już ni mam sił. Cały dzień uganiacka na nogak. Cemu Helka roz nie umyje?

— Bo ty mos umyć i koniec.

Z izby wychodzi Marysia z wystygłym żelazkiem.

— Uspokój się, Zośka. Pomogę ci. Jo będę myć, ty wyciierać i roz dwa pódzie. Helka wróci, to pomyje dzieci i zamiecie jesce sien.

W ponurej zgodzie jedzą wieczrę. Irka zmęczona, zasypia na kolanach siostry. Marysia przenosi ją do łóżka. Zmoczona w wodzie pieluchą obmywa buzię, rączki i bardzo brudne nogi. Helcia kończy zacierkę. Nalewa wody do miednicy dla Hanusi i bardzo niechętnie zabiera się do zamiatania ciemnej sieni. Jedna lampa nie starcza do kuchni i sieni, więc matka przynosi stajenną. Poganina dziewczynki z myciem, bo musi chleba wyjać na czystą podłogę.

Staszek myje się przy studni i przechodzi do izby, gdzie mała znów płacze. Nogą potrąca kołyskę i szeptem odmawia pacierze. Zośka burczy, że ojciec zadeptał umytą podłogę. Poganina Hanke, nie chce przepuścić Helki. Weronka znów znużonym głosem interweniuje. Wyciera nogi, otwiera piec i po jednym bochenku podsadza łopatą i kładzie na czystej podłodze pachnące, rumiane chleby. Dziewczynki kładą się już spać. Ojciec podpowiada sennie Hanusi pacierz i sam kładzie się do łóżka; nadal potrącając ręką kołyskę. Marysia kończy myć nogi.

— Mogę juz iś spać, mamó? Smaty sąm wyprasowane na stole.

— Idź, Maryś, idź. Bóg ci zapłoc za pomoc.

Szybko nawilża skórę gorących bochenków. Przykrywa ojcową jakłą, by zmiknęła do rana i biegnie do kołyski. Trza by małą okapać, ale ciepłej wody już nie nie zostało. Przewija skomlące maleństwo i przy-

siada na łóżku, by ją nakarmić. Zmęczenie klei powieki. Ręce drętwieją. Opiera nogę o kołyskę, by podeprzeć rękę z dzieckiem. Jest już tak zmęczona, a tu jeszcze trzeba zamknąć za Marysią, umyć się choć w zimnej wodzie i przeplukać zabrudzone pieluchy. Staszek gładzi delikatnie jej plecy. Szorstką dlonią błądzi po szyi, po nagim, odsłoniętym ramieniu. Weronce lzy cisną się do oczu. Wie, że i on będzie jeszcze na nią czekał. Bez słowa układa małą w kołysce i zmęczonym krokiem idzie zamknąć drzwi. „Cy choć Stefek wrócił?”

Szybko obmywa twarz i ręce. Nogom musi poświęcić więcej czasu, bo cały dzień gonila boso. Jeszcze tylko pieluchy. Z izby dochodzi ciche wołanie:

— Wercia, a počze juz spać. Co sie tak gudzoż?

— Juz idę, ino pieluchy przeplukam z gównem.

Szybko zawiesza je na ciepłych jeszcze drzewczkach chlebowego pieca i na sztywnych nogach idzie do izby. Przykłada nad kołyską. Wyciąga szpilki z resztek warkoczy. Ściąga bluzkę i modli się żarliwie. Zwinieją bluzką ociera lzy.

— O Matko Bosko nieustające pomocy i Ty św. Józefie dejciez, zeby choć z tego dziecka nie było.

Kazimiera Sekulowa

Opowiadanie uzyskało I nagrodę w Ogólnopolskim Konkursie Literackim im. J. Pocka 1985 r.



Eugeniusz Brożek (Sędziszów) *Dzień powszedni na wsi*, olej. Fot. L. Kistelski

ALINA ALEKSANDROWICZ

LUDOWI TYRTEUSZE

Próba rekonstruacji

Ten fragment literatury ludowej jest już prawie zapomniany. A przecież dynamika tradycji nadaje współczesnemu nurtowi nieprofesjonalnego pisarstwa znamiona ruchu o bogatej i własnej historii. Pierwszy etap rozwoju literatury ludowej wywołuje, o dziwo, dwojaką postawę następców: aprobatę, ale także zaniechanie dziedzictwa, a czasami jego całkowite zapomnienie. Rzadko więc i tylko sporadycznie odnawia się w pokoleniowej pamięci i w ocenie procesu historycznoliterackiego innowacyjna faza autorskiego pisarstwa, zwanego przez Władysława Orkana „samorodnym”. Zdyktowało ono z niespotykaną później siłą po roku 1863 i ukształtowało w kontekście przekonania, że bez udziału ludu w czynie insurrekcyjnym Polska nie zdoła nigdy wybić się na niepodległość. Towarzyszyło mu również przeświadczenie, coraz wyraźniej artykułowane w polskiej myśli publicystycznej i literackiej, że tylko oświecony lud może być ręką miarą powstania. Pozornie paradoksalna teza, że wiek XIX zaczął się w Polsce późno, bo dopiero po powstaniu styczniowym, odwoływała się do faktów rzeczywistych. Pojęcie „nowego wieku” łączono bowiem z aktem uwłaszczenia chłopów w Królestwie Kongresowym, dokonanym po roku 1863.

Zjawisko oznaczane przez historyków literatury i folklorystów skrótem myślowym „wsłi tworzącej” pojawiło się już w dobie pozytywistycznej, ale ukształtowało w pełni i wyodrębniło w kilka tendencji rozwojowych dopiero w okresie Młodej Polski i dwudziestolecia międzywojennego. W sprzyjającej nowym talentom atmosferze literackiej i społecznej zrodziła się potrzeba pełniejszego uczestnictwa twórców nieprofesjonalnych w kulturze i próba wniesienia przez nich samodzielną wartość do kultury ogólnonarodowej. Jednocześnie wykształcał się i nabierał praw obywatelskich status poety — rolnika, pisarza — amatora, którego dzieła nazywano początkowo epitetem „włosciański” lub chłopskie czy wiejskie, rzadziej ludowe. Rzeczek ciekawa, po roku 1863 określenia te miały jednocześnie charakter wartościujący. Waloryzacja, zawsze dodatnia, przywoływała takie pojęcia jak „nowatorstwo”, „oryginalność” i — „narodowość”. Wreszcie zestroila się w jedno z pojęciem nadrzędnym i dla literatury włosciańskiej po roku 1863 najważniejszym — „patriotyzm”. Taki był bowiem semantyczny rytm tej poezji, odmierzany powtarzalnością motywu ojczyzny i „skowanego orla”.

Odnalezienie nazwy właściwie desygnującej duży etap rozwojowy literatury pozostaje sprawą otwartą. Ani epitet „ludowa”, przyjęty przez Stanisława Pigonia, ani określenie „samorodna”, zaakceptowane przez Stanisława Czernikę¹ nie pozwalają na wyodrębnienie cech dyferencyalnych, wyróżniających tę literaturę od późniejszej, powstającej po roku 1945. Może literatura „włosciańska”?

¹ W. Orkan, *Przedmowa* do: J. Bojko, *Pisma i mowy*, Lwów 1904, s. 6.

² S. Pigon: *Zarys nowej literatury ludowej*, Kraków 1946; *Wybór pisarzy ludowych*, oprac. S. Pigon, Wrocław 1947; K. L. Konikski, *Pisarze ludowi*, Lwów 1938; St. Czernik: *Chłopskie piśmiennictwo samorodne*, Warszawa 1954.

„Włoscianin” — to najbardziej popularny pseudonim literacki spotykany zarówno w publicystyce, jak i zbiorach poetyckich. Reprezentatywny jest tytuł wspomnianego Jana Słomki, wójta w Dzikowie: *Pamiętniki włosciańskie od pańszczyzny do dni dzisiejszych*. Nazwa ma znaczącą etymologię: wypukła dawne związanie chłopów z dobrami czyli włosciami pana i odnosi się jednocześnie do nowej sytuacji rolnika uwłaszczonego, mającego drobne włości, wolnego, choć jest to często tylko pozorna wolność najmity.

Orszak pisarzy włosciańskich jest długi, lecz nie wszyscy byli jednakowo utalentowani. Interesować nas będą najwybitniejsi.

Do „samorodnych” najstarszej generacji twórców zaliczyć należy gawędziarza — Jana Krzeptowskiego z Kościeliska koło Zakopanego, zwanego „Sabałą” (1809-1894). Jego opowiadania i „śpiewanki” inspirowały S. Witkiewicza, K. Tettmajera, W. Orkana, H. Sienkiewicza. Nestorem piśmiennictwa włosciańskiego nazywać można Jana Raka (1820-1909), pamiętającego jeszcze czasy pańszczyzny oraz Macieja Szarka (1826-1904), urodzonego w Brzegach nad Wisłą, wybitnego poety i autora interesujących wspomnień *Bieg mego życia*, protegowanego literaturze przez W. Anyczka i J. I. Kraszewskiego.

Młodsza generacja reprezentuje Jan Słomka, pamiętnikarz (1842-1932), Franciszek Magrys urodzony w 1846 w pow. łanuckim, Michał Kajka, poeta i działacz mazurski (1858-1940), Jakub Bojko, chłop samouk z Gręboszowa, nauczyciel ludowy, wybitny publicysta. Do pokolenia „przedburzowców” zaliczyć można twórców urodzonych tuż przed wybuchem powstania styczniowego: Stanisława Krzeptowskiego-Białego z Kościeliska (1860-1932), kontynuatora tradycji Sabałowych i Adama Marca ze Szczepanowa (ur. 1862). Wreszcie autorzy wielu tomików poetyckich, przedstawiciele generacji postyczniowej — Ferdynand Kurasz (1871-1929), wiejski szewc z powiatu tarnobrzeskiego, jeden z siedmiorga dzieci wyrobnika chłopskiego — bardzo wysoko ceniony przez Żeromskiego; Antoni Kueharczyk, ludowy muzykant a następnie popularny poeta, znany w literaturze pod pseudonimem Janka z Bugaja, Jakub Kania (ur. 1872) ze Śląska Opolskiego, poeta i publicysta, Jakub Raciborski z Ziemi Zamojskiej, autor zbioru wierszy ludowych.

Do generacji najmłodszej należy Jakub Wojciechowski urodzony w 1884 roku w Poznaniu; przedwcześnie zmarły na gruźlicę Kajetan Sawczuk z Podlasia (1892-1917) — utalentowany poeta i korespondent pism wiejskich, a także wielu innych twórców, których nie będziemy w tym miejscu wymieniali.

Pisarzy chłopskich, którzy tworzyli zaczęli w drugiej połowie XIX wieku scalała, mimo zróżnicowanych wersji osobistego losu i odmiennego biegu życia pod różnymi zaborami, wspólnota biografii chłopskich samouków z przełomu stulecia. Do czynników identyfikujących ich życie — jednostek a nawet generacji należały przesłanki społeczne i edukacyjne. Wszyscy włosciańscy, późniejsi twórcy, pokonywać musieli majątkowe i obyczajowe bariery własnego stanu. Zdobywali elementarną wiedzę przy pomocy ludzi zyciowych, aczkolwiek nielicznych. Wśród nich, jak mówią pamiętniki, naczelnie miejsce zajmował wiejski nauczyciel, ksiądz (najczęściej wikary), niekiedy organista, gajowy, czy bywały w świecie kowal. Czasami, jak w przypadku Jana Słomki — „dobra pani hrabina”. Lokalni uczeni „rozeznawali się w tajnikach świata”, a przede wszystkim dysponowali umiejętnością czytania i pisania.

„Litera i książka” wyróżniały z wiejskiej zbiorowości, stawały się np. w przypadku F. Magrysa, jedyne piśmienne wsi, motorem awansu społecznego. Dlatego też w pamiętnikarstwie ludowym motyw książki rozwijany jest ze szczególną pieczołowitością a obraz pierwszej nauki urasta do rangi doniośnego wydarzenia, wręcz kulturowej inicjacji.

³ J. Słomka: *Pamiętniki włosciańskie od pańszczyzny do dni dzisiejszych*..., do druku przygotował J. Słomka młodszy, Kraków 1912.

Czynnikiem wyróżniającym wspólnotę ludowych twórców tej epoki jest także wielozawodowość. W sytuacji, kiedy skromne gospodarstwo rolne nie mogło być źródłem utrzymania, doniosłe stawały się profesje pomocnicze, wykonywane zawsze w tradycyjnej strukturze wsi przez członków lokalnej społeczności. F. Magrys pracował więc nie tylko na roli, ale również jako wiejski tkacz, M. Szarek był flisakiem, F. Kuraś — szewcem, Jantek z Bugaja — ludowym muzykantom, M. Kajka utrzymywał się z ciesielstwa i murarstwa itd.

Wątek zmagania się z nędzą przenika wszystkie pamiętniki i wierszowane wspomnienia wiejskich twórców. Przybiera on postać kultu świętego chleba — źródła życia, a raczej przetrwania, zachwycenia pieczonym podpiłomykiem — symbolem nadziei na sytą przyszłość. Częsty jest obraz orki, siewu oraz motyw czarnych rąk — symbol pracy:

*I mówią do mnie chłopskiej doli,
Czarne, zgrubiałe pracą dłonie;
Znojem żyźniony żagón roli,
Zanim złotymi kłosy sponię...
Mówi przednówek do mnie błądy,
Co głodem moje wnętrza trawi.
„Za chlebem” we świat: tych gromady,
Gdy wiosna ciepłym deszczem ławi...⁴*

Poezja tych lat, inaczej niż pamiętnikarstwo, nie rozwija się tylko pod znakiem deskrypcji niedoli i nędzy. Smutny bilans historyczny 1863 roku zaowocował przekonaniem, głoszonym także przez działaczy oświatowych, o konieczności patriotycznego „przebudzenia”, reaktywizacji dziedzictwa Głowiackiego. Ten właśnie temat zdominował ludową twórczość postyczniową, przejmującą często funkcje apelatywne, inwokacyjne, nikielny nawet agitacyjne:

*Hej ludu! raz przecie przestań być ospalym,
Rozglądaj się śmiejąc po kraju swym całym!
Pamiętaj, że ziemia, dziś którą wróg włada,
To Piasta Ojczyzna, naszego pradziada.
A zatem nie dajmyż się dłużej rabować,
Lecz bez adwokatów. Poradzim my sami!
Daj przykład Kościuszko pod Racławicami...⁵*

Publicznemu, coraz częstszemu ujawnianiu się wiejskich talentów sprzyjały różne, niezinstytucjonalizowane formy mecenatu i patronatu. Role opiekunek pełniły często pisma wiejskie, wprost zalewane próbami chłopskiej twórczości. Powstawało ich wiele, podobnie jak odmian prołudowej orientacji: „Przyjacieli Ludu”, „Włościanin”, „Nowiny”, „Sprawa Ludowa”, „Rola”, „Zagroda”, „Dzwonek”, „Chata”, „Wieniec i Pszczółka”, „Kmiotek” itd. W wielu pamiętnikach włościańskich pojawiają się ciekawe informacje o dużym wpływie czasopism na kształtowanie się świadomości społecznej i narodowej oraz na podejmowanie pierwszych prób literackich. Jakub Bojko pisze np. że takie gazetki jak „Dzwonek”, „Chata”, „Nowiny”, „rozciekawiały lud do czytania”⁶. Według Franciszka Magrysa znane czasopisma ludowe, m. innymi „Nowiny” i „Chata” zdobyły dużą popularność wśród „piśmiennych”: *znaleź tam można było artykuły z zakresu historii kraju ojczystego, sąsiednich krajów... następnie biografie znakomych ludzi, powiastki*.

⁴ Jantek z Bugaja (A. Kucharczyk, *Z łak i pół*, Z przedmową Włodzimierza Tetmajera (wiersz pt. *I mówią do mnie wiesi rodzima*), Kraków 1914, s. 17.

⁵ F. Kuraś: *Spód chłopskiej strzechy*, Kraków 1905 (wiersz pt. *Hej ludu!*...), s. 102.

⁶ J. Bojko: *Pisma i mowy*, op. cit., s. 131-132.

*legendy, przysłowia, wiersze i pieśni, wiadomości z nauk przyrodniczych, bardzo cenne rady gospodarskie i rolnicze, listy pisane także przez włościan do redakcji, odpowiedzi na nie*⁷.

Największe jednak znaczenie miał żywiołowy ruch patronacki wobec „siemiężnych” podjęty przez wybitnych pisarzy polskich. Twórczości rozpiętej między problematykę wsi i narodu, rozwijającej się pod symbolicznym znakiem skowronka i orla towarzyszy od początku jej narodzin duże zainteresowanie i gorąca aproba cenionych przywódców literackich: J. I. Kraszewskiego, T. T. Jeża, M. Konopnickiej, a następnie S. Żeromskiego, J. Kasprówicza, K. Przerwy-Tetmajera, W. Orkana, L. Rydla, T. Boya-Żeleńskiego, M. Dąbrowskiej. Protegowali ludową poezję i inni: Franciszek Matejko, brat znanego malarza, Władysław Anczyk, autor książek dla włościan i redaktor pism ludowych, Włodzimierz Tetmajer — malarz obrazów o tematyce ludowej, Stanisław Tarnowski — profesor literatury w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Mecenasowskiej postawy wobec samouków nie tłumaczyła maniera ludomanstwa czy chłopomanstwa. W opiniach na temat literatury włościańskiej protektorzy odrzucał na ogół landszaftowy i idylliczny wzór „bajecznie kolorowej” oraz koncepcje wsi — rezerwu dawnej obrzędowości. Przewodzili natomiast autentycznemu talentowi wybijającemu się z trudem na „literackość”, akcentowali w przedmowach realistyczną warstwę chłopskich utworów, ludowy patriotyzm, różnorodność form artystycznych o proweniencji nie tylko folklorystycznej. Duże znaczenie dla tej literatury miała nie planowana wprawdzie, ale za to konsekwentnie realizowana pomoc przy edycji tomików poetyckich oraz poświęcanie rangi nowego zjawiska artystycznemu własnym nazwiskiem, umieszczonym obok nieznanego jeszcze nazwiska ludowego twórcy. Był to prawdziwy, bratni i pomocny dialog literacki o znamionach sojuszu; szeroko mierzona działalność protektorska widoczna na płaszczyźnie edytorskiej, naukowej, literackiej, nawet materialnej. W ramach owego nieformalnego mecenatu podjętego przez wybitnych rozwinął się szeroki ruch społeczny wspomagający wiejskich amatorów. Przypomnijmy:

Macieja Szarka protegował F. Matejko a od roku 1875 — J. I. Kraszewski. Pierwszy zbiorek poezji Antoniego Kucharczyka (Jantka z Bugaja) opublikowano w 1905 pt. *Blade kwiaty z wiejskiej chaty* dzięki poparciu M. Konopnickiej i staraniom L. Rydla. Tomik *Z łak i pół* tegoż autora, wydany w 1910 roku w Krakowie, opatrzony został rekomendującą przedmową Włodzimierza Tetmajera. Jakubem Bojką zajął się W. Orkan. On także opatrzył wstępem *Pisma i mowy* wybitnego chłopskiego publicysty. Ukazały się one w 1904 we Lwowie. Tomik nowel i opowiadań Edmunda Zechentera wysoko oceniał w przedmowie Kazimierz Przerwa-Tetmajer.

Ferdynand Kuraś zyskał opiekę ze strony S. Żeromskiego i J. Kasprówicza. Żeromski przygotował przedślowie do pamiętnika Kurasia (Częstochowa 1925), Kasprówicz polecał czytelnikom poetycki zbiorek *Z oczyszczonych łanów* (Warszawa 1914). Poetę wysoko oceniał również profesor Tarnowski. Wspomnienia Jakuba Wojciechowskiego *Raz kiedyś a obecnie* analizował szeroko i pochlebnie T. Boy-Żeleński.

Dziś, kiedy czytamy te przedmowy, swoiste legitymacje literackości wystawiane chłopskim twórcom, aż wierzyć się nie chce, że ta karta w dziejach ludowego pisarstwa stała się wartości li tylko antykwaryczną. Nie ma chyba lepszych potwierdzeń rangi tego piśmiennictwa od opinii ówczesnych, renomowanych autorów. Oto parę dowodów. Kazimierz Przerwa-Tetmajer:

⁷ F. Magrys: *Żyć chłopa-działacza*. Oprac. S. Inglot. Z przedmową F. Bujaka, Lwów 1932, s. 56-57.

Literatura chłopska, szczerze chłopska, uczyniła sobie miejsce pośród rodzajów literatury w Polsce. Już się nie tylko pisze o chłopach, ale sami chłopcy przemawiają za siebie i od siebie przez usta pisarzy (...) pisarze chłopscy w powieści, w prozie zaczynają dorównywać powieściopisarzom szlacheckim i mieszczańskim.⁸

S. Żeromski:

Rzadko się zdarza — gdyż nad wyraz trudno może się zdarzyć, ażeby ktoś z ludu przemówił, to znaczy żeby sam lud przemówił o sobie. Taki rzadki wyjątek, a może nawet unikat stanowi pismo Ferdynanda Kurasia pod tytułem „Przez ciernie żywota...”

Książka w początkowej swej większości — do chwili, kiedy jej autor zostaje uznanym poetą ludowym, doznającym zaszczytów odnaczeń — jest arcydziełem literackim, czymś nowym, nieznanym, odkrywczym.⁹

W. Orkan:

Kultura chłopska samorodna — tamowana, tłumiona przez wieki nie mogła się tak szybko rozwinąć, jakby była mogła w swobodnej drodze... Gdyby mi przyszło najkrócej, przez porównanie określić Jakuba Bojkę — nazwałbym go chłopskim Skargą.¹⁰

Niezależnie od wysokiej oceny piśmiennictwa nieprofesjonalnego, wychodzącej od przyjaciół — protektorów, nowa literatura pokonywać musiała wiele uprzedzeń i sprostać wielu przeszkodom. Za typowe dla sytuacji pisarza — włościanina uznać można wydarzenia opisywane przez Macieja Szarka. Początkujący literat, trudniący się po trosze rolnictwem, a po trosze flisactwem, zaproszony przez Kraszewskiego na uroczystości jubileuszowe w Krakowie, nie tylko nie uzyskał biletu wstępu, ale potraktowany został przez organizatorów zgola jako dziwny intruz. Napisała w tych okolicznościach lamentacja włościanina odsłania dwokrotną sytuację literatury chłopskiej, gloryfikowanej przez postępowych pisarzy, ale często negowanej przez część społeczeństwa, szczególnie w pierwszym, postyczniowym okresie swego istnienia. Wspaniała perora Szarka godna jest na pewno prezentacji:

Wielki żal serca przejmuję nam, włościanom na wsi,
Ze nas w tyle zostawili starsi bracia nasi;
Podczas uczy Kraszewskiego o nas zapomniano,
Widać, że o stan rolnika bynajmniej nie dbano.
Pan Kraszewski w dziełach swoich nie robi różnicy,
Tak dla tego, co w surducie, jak i w płóciennicy.
Dla wszystkich ma jedno serce, co tylko polskiego.
Tak dla słachy, jak dla mieszczan i ludu wiejskiego.
Są nam chłopkom dobrze znane chęci Kraszewskiego,
Pragnęliśmy ucieć ziomka, bo jest goździej tego,
Lecz nas włościan nie wpuszcili, żeśmy są prostacy,
Nie umiemy czytać, pisać, nie są my Polacy.
Taka u nas bratnia miłość! można ją pochwalić —
Gdzie pan, to pan, ale chłopko do tego nie ma nic.
Zasie chłopu do tej sprawy! niechaj patrzy pluga!
Jak go kiedy kraj powoła, tam jego usługa.
Oj, szanowny Komitecie pana Kraszewskiego,
Już za późno chłopu bratać, jak potrzeba jego.
Zawczasu chłopu dłoń podaj i rzeknij mi bracie,
Nie uważaj, żeś w surducie, a chłop w biednej szacie.
Wiedzialbym ja co powiedzieć, by mi było wolno,
Ale jako chłopko prosty — niech siedzę spokojno.¹¹

⁸ K. Przerwa-Tetmajer, przedmowa do: E. Zechenter, *Z chłopskiej niwy*, Kraków 1909, s. V-VI.

⁹ S. Żeromski, przedmowa do: F. Kurasa: *Przez ciernie żywota*, Złotostochowa 1925, s. 8 i 13.

¹⁰ W. Orkan, przedmowa do: J. Bojko, op. cit., s. 6.

¹¹ M. Szarek: *Pamiętnik chłopca pańszczyźnianego*. Do druku podał J. Spykowski. „Wiśń”, Łódź 1945, nr 18(25), s. 4.

Wiersz podpisany „Maciej Szarek. Włościanin” i przesłany 6 XI 1879 roku do Komitetu Jubileuszowego wywołał niemały ferment wśród organizatorów, natomiast książką całkowitą aprobatę przyjaciela poety — J. I. Kraszewskiego.

Niezależnie jednak od wielu trudności literatura włościanśka przełomu wieków przedstawiała się z wiejskich opłotków na ogólnonarodowy trakt, a jej nobilitacja została dokonana przy wydatnym współuczestnictwie polskich spadkobierców romantycznej idei pietyzmu dla ludowości. Od momentu powstania realnych podstaw publikacji i początków działalności patronackiej datować można kształtowanie się nieformalnej jeszcze grupy literackiej, poprzedzającej utworzenie związku pisarzy ludowych. O potrzebie powołania związku, który utrzymywałby więź organizacyjną między członkami i reprezentował interesy pisarzy nieprofesjonalnych zaczęto mówić na początku XX wieku coraz częściej i coraz bardziej zdecydowanie.¹²

Ludowi Tyrteusze

Imię śpiewaka zzywającego do czynu i męstwa, imię Tyrteusza, kulawego nauczyciela i poety, który siłą swej pieśni pomógł w zwycięstwie Spartanom było całkowicie nie znane pokoleniom chłopskich twórców piszących w warunkach niewoli i niedoli. Ale ideę tyrtelizmu, wezwania do walki niepodległościowej i ekspresji uczucia wobec ojczyzny wyrażali oni konsekwentnie i z dużą siłą emocjonalną. Patriotyczne posłanie kierowano „do wszystkich”, „do ludu polskiego”, „do rodaków”, „do młodzieży”, „do narodu”, tak jak w niepodległościowej, mocno spójonej ze zbiorowym adresem liryce idei i apelu. Uroczyste, gospodarskie skłonienie się przed słuchaczem „dla ojczyzny ratowania”, odwołujące się do retoryki chłopskich przemówień, często stylizowanych modlitewnie — zachowało dużą siłę sugestii:

Do wszystkich się odzywam dzisiaj w Imię Boże:
Ratuj ojczystą ziemię, kto jakkolwiek może!
Pod tym hasłem do Ciebie, polski ludu drogi,
Idziem dzisiaj w twe chaty, wstępujemy w progi,
Chcąc pracować dla dobra Ojczyzny na świecie.
Tuszmy, że nas życie i chęćnie przyjmiecie.
A więc do pracy wspólnej wszyscy w Imię Boże!
Bóg widząc naszą łączność pewnie dopomoże!
I powstanie na nowo wielki gmach ojczysty.
Co wznosi sławę Polski po jej wiek wieczysty.¹³

Gdybyśmy chcieli wskazać dominantny tematyczny literatury ludowej lat 1863-1918 należałoby, obok motywów dyktowanych sytuacją wsi i wątków autotematycznych — prób samookreślenia „sierniej” estetyki, wyodrębnić i szczególnie uwypuklić problem narodowowyzwoleńczy. Ujawnia się on często nawet w kompozycyjnej strukturze zbiorów, w motywach pełniących funkcję zapowiedzi tematycznej, w stylizacji tytułów. Podamy parę tylko przykładów: *W smutną stuletnią rocznicę rozbioru drogiej ojczyzny, Tobie, ojczyzno, Akt miłości ojczyzny, Szczęść prawd wiary w ojczyznę, Orzeł biały, Ojczyźnie służ, Kochaj bracie swoją ziemię, Zachęta do ojczystej mowy* itd.

Patriotyczny ethos ma zawsze cechy aktywistyczne, realizujące się w imperatywie „przebudzenia”, działania, czynu. Jednym z wyróżników literatury ludowej do momentu uzyskania niepodległości jest kojarzenie perspektyw osobistych i społecznych z perspektywą narodową, kierowane przeświadczeniem, że probierzem wolności może być tylko lud:

¹² J. Kapuściński: *Ciemne ścieżki literatury ludowej*, Kraków-Warszawa 1946, s. 50-74.

¹³ F. Magryś: *Powitanie ziemi. „Ziemia”* 1892, nr 3, s. 2-3.

Ty, Ludo polski, jesteś ów grunt żyzny,
Posiadający moc żywotnych soków,
Z którego wyrósł na wolność Ojczyzny...

..... Na polach Racławic
Są strzepy sukman: porób z nich szkapierze!
I włóż na pierś, a ryngar! ten będzie
Od wszego złego ochraniał cię wszędzie."

Scalenie pozycji włościanina i Polaka, poety i patriotę polega na autoideentyfikacji z narodowością polską i rozumieniu celu poezji jako wolnościowego charyzmatu. J. Kasprzowicz, przygotowując do druku tomik poezji Kurasia odczytał celnie sens przywoływanych przez pisarza obrazów i symboli o wyraźnym rodowodzie tytejskim:

Jesli nie zastanawiającym, to w każdym razie duszę naszą niezmiennie radującym jest zjawisko, że źródła z których zrodziła się potrzeba tworzenia stanowi gorąca miłość ojczyzny¹⁴.

Być może na aktywizację wartości patriotyczno-obywatelskich literatury ludowej miała pewien wpływ publicystyka młodopolska, która szeroko popularyzowała rejestr zalet narodowych włościanstwa, narzucając świadomości społecznej wzór chłopca — obrońcy polskości i tradycji¹⁵. Znaczenie bardziej doniosłą rolę pełniły jednak czynniki pozaliterackie i trudno zgodzić się z opinią S. Lichanśkiego, że literatura ludowa we wszystkich swych formach i odmianach określana była przez rzeczywistość historyczną stwarzaną nie przez chłopów a przez zamożne ziemianstwo¹⁶.

Jeszcze raz wróćmy do niektórych fragmentów ludowych biografii, aby ukazać jak powtarzające się wątki życiorysów przybierają wyraźny charakter ogólniejszych prawidłowości. W pamiętnikach chłopskich nie mówi się o patriotyzmie jako o postawie skrzyszowanej od dzieciństwa. Uczucie więzi z rodzinną ziemią, uświadczenie narodowej tożsamości dopiero się dokonuje, wykształca. Ten ważny proces dziejowy, formowanie się obywatelskiego światopoglądu literatura ludowa rejestruje niejako na gorąco; ukazuje różne drogi dochodzenia do polskości. Niekiedy ideę wspólnego rodowodu odsłania najbliższa okolica, bogata w pamiętki po bohaterach powstańczych, czasami jest to heroiczna przeszłość najbliższych miast np. Krakowa i Sandomierza, kiedy indziej do myślenia kategoriami narodu skłania poznanie tradycji walk wyzwoleniczych:

(...) Kurhaną a mogily bojownikow poległych w ojczystych swobód
obronie brat mi pokazywał.

W jednej miejscowości zajęły mają uwagę większych rozmiarów mogily
o wyglądzie potarganych grobli. I kiedy wszyscy na wozie siedzący, zajęci
byli rozmową, ja zapatrzone byłem w owe groble, dopóki z oczu mi nie
zniknęły. Szluzie ziemię naszą nazywały „ziemią mogil”¹⁷.

W sytuacji, kiedy nie istniało państwo, czynnikiem budzącym poczucie narodowe stawała się wiara, mowa ojczysta, nie poddany wpływom cudzoziemskim obyczaj, wreszcie polska książka:

Ja np. dopiero wtedy, jak zacząłem czytać książki i gazety poczułem się
Polakiem i uważam, że inni włościanie w ten sam mniej więcej sposób
dochodzili do poznania swej narodowości¹⁸.

¹⁴ F. Kuras: *Wiązanka z chłopskiej niwy* (wiersz pt. *Do Ludu Polskiego*), Lwów 1910, s. 13-14.

¹⁵ J. Kasprzowicz, przedmowa do: F. Kuras: *Z ojczystych łanów*, Warszawa 1914, s. 5-6.

¹⁶ L. Tatarowski: *Poglądy na ludowość w czasopiśmiennictwie młodopolskim*, Warszawa-Wrocław 1979, s. 35-37.

¹⁷ S. Lichanśki: *Rzeczywistość chłopaka a literatura*, „Wiel” 1945, nr 7-8 (14-15), s. 7.

¹⁸ F. Kuras: *Przez ciernie żywota. Przecięcia osobiste i wspomnienia od lat najmłodszych aż do wybuchu wielkiej wojny 1914 roku*, op. cit., s. 87-88.

¹⁹ J. Słomka: *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*. Wstępem opatrzył W. Stankiewicz, Warszawa 1983, s. 163.

Źródłem uświadczenia sytuacji kraju poddanego rozbiorem były również wątki osobistej biografii. Delimitacja Polski rozbiła często rodziny, a istnienie kordonów granicznych zmuszało do pytań o przyczyny zjawisk niezgodnych z prawem natury i przyrodoznania. Oto na jednym brzegu Wisły stał strażnik austriacki, a na drugim „czernił się cień kozaka carskiego”. Ojciec Jana Słomki zbiegł z carskiej strony Wisły przed jednym z najstraszniejszych skutków rozbiorów — ciężką służbą wojskową i zamieszkał „na stronie” austriackiej. Ale tragedia rozbiorów wpisywała się nieodwracalnie we włościańskie „curriculum vitae”. Zginął w wieku 33 lat pobity przez austriackich strażników za przekroczenie rzeki. Wracał z chrzcina u brata, który pozostał po drugiej stronie Wisły¹⁹.

W poezji ludowej symbolem rozbiorów stają się często właśnie brzozi Wisły, która już nie łączy i nie jednocy, ale rozdziela. Przestała być królową polskich rzek, a stała się „wodą tragiczną” — granicznym kordonem:

Włec dumam nad tym, że przejść nie mogę
Na tamtą stronę...²⁰

Dawniejsze miejsce kultowe o podwójnej waloryzacji (uświęcenie wody i granic) uległo przepostaciowaniu. Przestoiło się w ludowej wyobraźni w teren rozstajnych dróg, gdzie straszą złe moce, dokonują się samosady demonów i tylko znak krzyża o północy, albo orzełek na szyi — sakralne paszporty ludowe — mogą dać nadzieję na spokojne przekroczenie miejsc niepokoju.

Poeta ludowy, podejmujący tytejskie zadania budzenia ze snu narodowego („zbudź się dynia chłopska strzechol”), rozpalania patriotycznego etosu i umysłowania insurekcyjnego dziedzictwa, rzadko tylko i sporadycznie sięga po młodopolskie stereotypy chłopca-oracza. Chętnie natomiast i często odwołuje się do bliskiego tradycji ludowej wzoru chłopca-kosyniera — „kmińskiego rycerza”. W tym literackim paradygmacie naczelnym znakiem kulturowym i symbolem etycznym jest nie tyle plug, co miecz, ale najczęściej kosa. Żywe dziedzictwo wzorca racławickiego, kult kościuszkowskiej konfederacji i ludowych bohaterów — Głowackiego i Świsłackiego jednocyło się z przekonaniem, że ten fragment chłopskiej historii scala ideę patriotyczną z demokratycznym zamysłem i tym sposobem może być zapowiedzią przyszłego, powszechnego czynu:

Nowa gwiazda Polsce wschodzi
Bartos z kosą się odrodzi²¹.

Jak zauważył już J. Spytkowski wśród ludowych wierszy okolicznościowych — grunwaldzkich i powstańczych, najliczniejsze są właśnie Racławickie, Kościuszkowskie i Bartosowe²².

Pojęcie ojczyzny, przywoływane często przez włościańskich twórców, nie jest ściśle utożsamiane z pojęciem ojcowy, dziedzictwa w sensie schedy, uprawiana rola. Ma natomiast cechy wartości ogólnonarodowej i tośsabbia rodzimoci: własną tradycję, mowę, wiarę, obyczaj, krajobraz. Z drugiej strony duża frekwencja epitetu „ojczysty”, zarówno w sensie „polski” jak i „z ziemi ojców” ujawnia łącznie właściwości ogólnonarodowych z tradycją rodu oraz dziedzictwem piastowskim.

Zespół określeń metonimicznych, zastępujących pojęcie ojczyzny, obraca się w kręgu kanonu znaczeń skodyfikowanych pieśnią żołnierską

¹⁹ W. Sobieski, przedmowa do drugiego wydania *Pamiętników włościanina* J. Słomki, Kraków 1929, s. XII-XIV.

²⁰ F. Kuras: *Spód chłopskiej strzechy*, op. cit., (wiersz pt. *Nad brzegiem Wisły*), s. 72.

²¹ Temże, *Pamiętnik Bartosza*, s. 53.

²² J. Spytkowski: *Maciej Szarek*, „Wiel” 1945, nr 18 (25), s. 5.

i literaturą patriotyczną: „ojczyste progi”, „kąt rodzinny”, „narodowe ołtarze”, „niwa ojczysta”, „orzel biały”, „ojców mogiły”, „ojczysta mowa”, „ojczysta gleba”, „macierzy”, „matka święta”, „matka w koronie cierniowej” itd.

Na uwagę zasługuje transpozycja wierzeń związanych z kultem tellurycznym — uświęceniem ziemi rodzicielskiej, zwanej matką, na wyobrażenie ogólniejsze: ojczyzny. Uosobienie ojczyzny jako „świętej matki”, „macierzy” odwołuje się do wyobrażeń sakralnych, przynależnych „terra mater”. Zniewagienie ziemi jest w ludowej moralności karane przez Boga lub los, a obronę matki — ziemi wpisuje się do bezwzględnych obowiązków „dzieci”.²⁴ Z drugiej strony symbole umęczenia — cierniowa korona, ukrzyżowanie, rozpicie na trzech krzyżach — sugerują boską martyrologię i przez deizację matki — zapowiedź smartwychstania.

Gwarantem odrodzenia i resurekcji jest jednak w ludowej wizji poetyckiej wegetacyjny rytm życia przyrody i cykliczność jej przemian. Niewola i rozdarcie państwa sprzeczne są z prawem natury i porządkiem fizyczno-moralnym świata. Ujemna konotacja takich znaków jak „zima”, „okowy mrozu”, „noc”, „ciemność”, „zmierzch” służy — zgodnie z zasadą różniczej aksjologii — charakterystyce stanu bezruchu, stagnacji, uśpienia, a w patriotycznej metaforze kojarzona jest z narodowym „pojmaniem”, „zniewołaniem”, „ciemieniem”. Profetyczną nadzieję na wolność buduje się ze znaków odwołujących się do idei wiecznej regeneracji. Pojęcia antytezy, dodatkowo nacechowane przywołują porządek życia oznaczony „wiosną”, „świt”, „braskiem”, „dniem”, również „narodzeniem”. Motyw nocy Bożego Narodzenia funkcjonuje w świecie ludowych wyobrażeń na innych prawach niż „czarna noc” powszedniości. Narodzenie i noc zakończenia Starożytności — to święty czas odrodzenia, era „jasnych duchów”, przełamywania się dobra i zła, nowego i dawnego, wolnego i uciemiężonego.

Tak jak w wielu lirykach patriotycznych i tu również inwariantem obrazowania jest motyw orla, niekiedy sokół. Apele do rodaków o czyn i walkę wymieniają się z apostrofami „do orla”: „Targaj orle swe wędzidła”, „Poostrz dziuba orle biały”, „Wzleć pod chmury orle biały”, „Oczyść Piastów stary dom”. Perspektywy „rozkowania orla”, reinkarnacji matki — rodzicielskiej, zwycięskiego „Alleluja” motywowane bywają i w innym porządku semantycznym.

Interwencja zaborców ukazywana jest bowiem jako bezprawne rozdarcie tego, co złączone zostało przez Boga więzami krwi; jako wargnięcie w święty obszar życia, zdeptanie odwiecznych praw jednej ziemi — matki, splugawienie Piastowskiego domu. Zderzenie żywiołu rodzimego z żywiołem obcym, cudzoziemskim, niezasymlowanym, prowadzące do wielu tragedii i upokorzeń dostarcza podstaw do formułowania imperatywu obrony tego, co „swoje”: prawa do ziemi, rodziny, własnej mowy. Opozycja „swoi” — „obcy”, zawsze ostro ujawniająca się w świadomości ludowej, uzyskuje teraz dopełnienie historyczne: zaborca, „obcy”, „wrogi” — plugawia, poniewiera, łączy mowę polską, ziemię świętą, znieważa religię, gnębi dzieci. Obrona przed „obcymi”, „najeźdźcą”, zakodowana w przekazie historycznym, staje się więc wspólną sprawą całego ludu. Niekiedy bywa także sprawą Boga. Swoi Bóg, rodzima Matka Boska, stoją — zgodnie z wiarą ludu — po stronie pokrzywdzonych, a zatem — po stronie wolności. Chrystus, syn Ciesli, zrodzony w ubogiej stajence jest w tej wizji świata ordynownikiem idei ludowej i niepodległościowej. Michał Kajka, obrońca Warmii i Mazur przed wynaradawiającą polityką, kieruje często prośby o polskość wprost do Boga:

²⁴ Por. K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, t. II. *Kultura duchowa*, część I, Warszawa 1967.

Przybliżamy się do Ciebie, Jezusie,
I prosimy Cię w pokorze,
Bądź nam łaskaw w tej to porze,
Bliżej, bliżej Ciebie
Jezu, Klejnocie.

Zalem wzruszone, serca skruszone
Niesiem k Tobie, Panie miły,
Wzmocnij nas Sam, dodaj siły
Potrzebującym, Ciebie prosząc (...)

Przywróć ojczystą mowę nam istną,
A my godnie chwalić Ciebie
Będziem na ziemi i w niebie,
Miej ją w obronie — niech nie utonie.²⁵

W wielu zbiorach poetyckich pojęcie ojczyzny kontrastowane jest z biegunowo różnym pojęciem obczyzny i cudzoziemczyzny. Opozycyjne zestawienie obrazów rodzinnego i obcego kraju, starej cnoty i nowych bożyszcz ma na celu uświadomienie odbiorcom niebezpiecznej perspektywy wędrowek emigracyjnych „za chlebem”, często bezpowrotnych:

Żal mi jest sierot bez ojca i matki,
Ze się tulą do chałki do chałki;
Lecz bardziej żal mi tych braci z obczyzny,
Co już nie ujrzą nigdy Ojczyzny.²⁶

Groza wynaradowienia, jaką niosła ze sobą szeroka emigracja wiejska skłania wielu twórców do apelu o przetrwanie na własnej ziemi, pozostanie „na placówce”, na straży „rodzinnych szanów” i „narodowych ołtarzy”. W wierszach włościańskich pobrzmiewa często przekonanie o sankcji moralnej za sprzeniewierzenie się nakazowi wierności „świętej ziemi”, za jej porzucenie, oddanie w ręce obcych:

Błogosławieństwem Bóg tylko tych darzy,
których pomimo łzawej życia doli,
Miłość gorącą z narodem łączy,
I na zagonach praoojczystej roli,
Z przeciwieństwami unieję się mierzyc.²⁷

Pojawia się i społeczne nacechowanie problemu. „Zgwałcone prawo do ziemi”, pozbawienie chłopów źródeł jego utrzymania i wynikająca stąd konieczność wyjazdu „bezrolnych” są rezultatem zaniedbania demokracji i porzucenia myśli o społecznej naprawie.

Człowiek opuszczający swój kraj nazwany jest „bezdomnym”, „beziemnym”, często tulaczem i wygnańcem; określenie „emigrant” jest tej poezji nie znane. Obok romantycznych reminiscencji tulaczów dochodzi do głosu również przekonanie, że chłop liczy się głównie jako członek własnej grupy etnicznej, że jednostka nie może należeć do dwóch terytorialnie, językowo i kulturowo różnych społeczności. Wyjeżdżającym „do obcych” poeci przekazuje życzenia zachowania godności rolnika i Polaka, nieklaniania się obcym bogom („do przywar nie lgnij obczyzny”, „błyskotki cudze niech cię nie nęca”), wierności własnej ziemi („stojmyż więc na straży swych rodzinnych progów”), powrotu do kraju. Nakaz powrotu wzmocniony zostaje wierzeniem — pięknym przekazem folklorystycznym — mówiącym, że dusza pochowanego na ziemi obcej nie zazna spokoju, dopóki nie spocznie on w

²⁵ M. Kajka: *Z duchowej mej niny* (wiersz pt. *Prośba do Boga o zachowanie mowy ojczystej*). Wiersze zebrali i opracowali J. Jasinski, T. Oracki, Olštyn 1982, s. 48-49.

²⁶ Janek z Bugaja: *Żal mi...*, op. cit., s. 66.

²⁷ F. Kuraś: *Z ojczystych łanów*, op. cit. (wiersz pt. *Do swoich*), s. 15.

„kraju ojczystym” lub nie zostanie przykryty garstką ziemi rodzinnej, zabranej „na drogę”:

*Losie, który mnie w żalobie
Trzymasz z dala od swych żoźr,
Gdy mi przyjdzie spocząć w grobie,
Szczętki me w mej ziemi złoż!*²⁸

Liczne wiersze emigracyjne, przykazania i testamenty kierowane do tularczy (*Na drogę, Szanuj swój strój, Czy wam nie żal, Czuwajmy, Tu nam pracować itd.*) nadają tej tematyce rangę istotnego wyróżnika patriotycznych postaw ludowego pisarstwa przełomu XIX i XX wieku.

Nie sposób w tym miejscu wskazać wszystkie tendencje rozwojowe omawianego pisarstwa. Skoncentrowaliśmy uwagę tylko na wybranych. Ale i one pozwalają na stwierdzenie, że rodząca się autorska literatura ludowa reprezentowała duże wartości poznawcze i artystyczne. Była literaturą samodzielną, świadomie odrzucającą wzory piśmiennictwa profesjonalnego, chociaż osobisty kontakt z wybitnymi pisarzami mógł skłaniać do naśladownictwa, czy podlegania niezamierzonym wpływom. Była literaturą bogatą. Takie różnorodności form i odmian gatunkowych, formatów wersyfikacyjnych, prób rozluźnienia tradycyjnych rygorów struktury gatunkowej nie spotyka się często w literaturze amatorów i samouków. Istnieje w tej twórczości próba odwołania się do tradycji dawnych gatunków ludowych, artystycznego kanonu gminnej pieśni czy gadki. Obserwuje się u niektórych pisarzy transpozycję starych, obiegowych motywów i wątków na opisy nowych sytuacji wiejskich. Często są próby wyszukiwania doświadczeń liryki patriotycznej, wyrażania nowych treści w oparciu o stare i popularne melodie, np. „Mazurka Dąbrowskiego” czy pieśni „Boże coś Polskę”, dostosowywanie do patriotycznych funkcji form modlitewnych, kołędowych, rezurekcyjnych. Siega się po wzory stylizowanych biblijnie przypowieści, odwołuje do doświadczeń dawnych, ludowych oracji, satyrycznych „przysmichów”. Osiągnięcia epiki biograficznej są również doniosłe. Kolokwialna konstrukcja tekstu i wielotematyczność nie oznaczają tu nigdy dowolności skojarzeń, nie prowadzą do kompozycyjnego beładu.

Rozumienie roli poezji w kategoriach patriotycznego charyzmatu nadaje literaturze omawianego okresu charakter własny, wyróżniający ją od pisarstwa lat późniejszych: tworzy prawidłowość generalną, istniejącą niezależnie od zróżnicowań poszczególnych indywidualności twórczych.

Wspaniałe dzieło „samorodnych”, literatura chłopska okresu rozdarcia zaborowego, ukazana tu tylko w wybranym fragmencie, zyskać powinna prawo zarówno do pełnej prezentacji, jak i oceny i w narodowej pamięci.

Alina Aleksandrowicz

MARIA CHODKOWSKA

Socjologiczna koncepcja społecznej roli twórcy ludowego

W literaturze naukowej występują dwa zasadniczo odmienne sposoby rozumienia i interpretacji pojęcia roli społecznej. Pierwszy z nich lokalizuje je w systemach wyobrażeń, drugi w systemach zachowań. Te dwa sposoby ujmowania pojęcia roli określiliśmy za H. Białyszewskim, odpowiednio, jako normatywne i behawioralne¹.

Ujęcia o charakterze normatywnym utożsamiają rolę społeczną z pewnymi wzorami i wyobrażeniami związanymi z jej pełnieniem, z systemami oczekiwań jednostek oraz grup. Koncepcje takie są w socjologii częste. Między innymi do nich można zaliczyć propozycje Lintona, Dahrendorfa i Wiatra². Sformułowane przez nich definicje odnoszą się do zjawisk wyznaczających społeczną osobowość. Rola istnieje tu jedynie w wyobrażeniach pewnej grupy ludzi jako wzory postępowania czy wzory kulturowe. Traktować ją więc należy wyłącznie jako zjawisko z zakresu świadomości społecznej.

Jednak tego rodzaju definicje nie uwzględniają systemów czynności, poprzez które wyraża się realizacja roli. Toteż ograniczenie się do nich oznacza rezygnację z możliwości wyjaśnienia sprzeczności pomiędzy oczekiwaniami grup a realnym zachowaniem konkretnych realizatorów roli, zjawiska tak charakterystycznego dla wszelkich rodzajów zbiorowości społecznych. Dlatego też definicje roli ujmujące wyłącznie jej aspekt normatywny nie mogą być wystarczające dla całościowych analiz życia społecznego.

Drugi sposób rozumienia roli społecznej obejmuje z kolei różnorodne systemy zachowań. W tym przypadku rola społeczna sprowadza się do syntezy konkretnych zachowań poszczególnych jednostek. Definicje tego rodzaju znalazły zastosowanie między innymi w koncepcjach Davisa, Parsonsa i Schneidera, a na gruncie polskim — Sarapaty i Doktora³.

Sprowadzając pojęcie roli społecznej jedynie do realnych zachowań konkretnych jednostek nie potrafimy jednak wyjaśnić, dlaczego w pewnych specyficznych sytuacjach społecznych, gdy realizator danej roli zamienia ją na inną (bądź w ramach grupy, bądź gdy grupę opuszcza), rola jako zespół wzorów i oczekiwań — a więc jako zjawisko z zakresu świadomości społecznej istnieje nadal, a po pewnym czasie jest podejmowana przez nowego realizatora.

Takie sytuacje na ogół bywają krótkotrwałe. Przyczyna tego tkwi w strukturze roli społecznej, która raz ustalona, posiada wewnętrzną

¹ Por.: H. Białyszewski: *Rola społeczna jako kategoria struktury*, „Studia Socjologiczne”, 1967, nr 1, s. 178.

² Zob.: R. Linton: *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, s. 77; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der Sozialen Rolle*, Köln 1960; J. Wiater: *Spoleczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej*, W-wa 1973, s. 110.

³ K. Davis: *Human Society*, New York 1948, s. 88. T. Parsons: *The Social System*, New York 1951, s. 25. E. V. Schneider: *Industrial Sociology*, New York 1952. A. Sarapata, K. Doktor: *Elementy socjologii przemysłu*, W-wa 1963, s. 155.

²⁸ Tamże, *Czuwajmy*, s. 53.

dążność do zespolenia z aktorem. Z drugiej strony jednak struktura roli społecznej cechuje się dążnością do trwania bez względu na zmiany zachodzące w zespolach jej wykonawców, co określamy trwałością roli⁴. Dlatego też, właśnie ze względu na fakt, że istnieją role, które mimo społecznego zapotrzebowania na efekty ich realizacji nie są stale związane z osobą realizatora, nie możemy traktować roli społecznej tylko jako zespołu faktycznych działań.

Ponieważ obydwa przedstawione sposoby określania roli wydają się zbyt wąskie zakresowo w stosunku do rzeczywistości, jaką pojęcie roli społecznej obejmuje, przyjmujemy za podstawę dla dalszych rozważań definicję ujmującą obydwa te aspekty: normatywny i behawioralny. Rolą społeczną będą więc pewne schematy i wzory postępowania wytworzone przez społeczeństwo i funkcjonujące w jego świadomości oraz odpowiadające im, mniej lub bardziej ściśle, rzeczywiste zachowania uwarunkowane naciskiem opinii grupy na realizatora danej roli⁵.

Celem prezentowanego opracowania jest określenie parametrów tworzących treść i strukturę roli ludowego twórcy oraz dokonujących się w nich przemian, które odzwierciedlają proces ewolucji tej roli. Dalsze rozważania oparte będą na wynikach badań obejmujących grupę 748 osób zrzeszonych w Stowarzyszeniu Twórców Ludowych – instytucji o zasięgu ogólnopolskim, która skupia reprezentantów zróżnicowanych dziedzin artystycznych, zakwalifikowanych na podstawie charakteru i poziomu artystycznego wytwarzanych prac przez specjalistów tworzących Radę Naukową, organ powoływany przez Krajowy Zjazd STL spośród przedstawicieli nauk humanistycznych, głównie etnografii i teorii sztuki. 748 osób to stan liczebny Stowarzyszenia w okresie prowadzenia badań, konkretnie na dzień 1 stycznia 1976 r. Analiza prowadzona była na podstawie różnych materiałów dostarczających informacji o członkach badanej grupy. Były to ankiety wypełniane przez członków STL, dotyczące ich spraw personalnych, sytuacji ekonomicznej i zainteresowań, ich życiorysy zgromadzone w archiwum Zarządu Głównego STL w Lublinie oraz dokumenty osobiste i urzędowe zgromadzone w tymże archiwum (listy, podania, itp.), a także pamiątki niektórych członków STL nadesłane na ogólnopolski konkurs, jakimi dysponuje archiwum Centrum Pamiętnikarstwa Polskiego w Warszawie.

Zgodnie ze sformułowanym wcześniej socjologicznym rozumieniem roli społecznej, rolę ludowego twórcy rozpatrywać musimy na dwu zasadniczych płaszczyznach: działań i oczekiwań. Realizuje się ona przede wszystkim poprzez systemy odpowiednich działań wykonywanych przez jej realizatora. Czynności te odnoszą się do wytwarzania, utrwalania, propagowania i zbytu ludowych przedmiotów artystycznych. Rozszerzenie zakresu czynności wykonywanych w ramach roli jest zarazem istotnym przejawem ewolucji roli twórcy. Twórca tradycyjny koncentrował swą działalność wokół wytwarzania i zbytu, niktądy nawet ograniczając się wyłącznie do wytwarzania. Ta ostatnia sytuacja dotyczy zwłaszcza twórców nie akceptowanych przez środowisko, wytwarzających wyłącznie dla zaspokojenia własnych potrzeb wewnętrznych. Swę wytwory najczęściej rozdawali oni sąsiadom, przypadkowym nabywcom lub dzieciom do zabawy, bądź też starannie ukrywali swą pracę przed najbliższymi nawet otoczeniem.

Obecne rozszerzenie zakresu czynności charakteryzujących rolę ludowego twórcy objęło również czynności związane z utrwalaniem i propagowaniem własnej pracy. Działalność ta rozwija się w dwu zasadniczych kierunkach. Pierwszy wynika ze zrozumienia wartości

własnego działania w kontekście wartości kultury reprezentowanego przez siebie regionu. Stąd też utrwalanie osiągniętego dorobku to nie tylko dążenie do upamiętnienia własnej osoby, lecz przede wszystkim chęć zaznaczenia w osiągnięciach kultury całego narodu elementów kultury własnego środowiska. Dążeniem takim odpowiada najczęściej kontynuowanie dawnych form, wzornictwa i sposobów wytwarzania.

Drugi kierunek działalności zmierzającej do utrwalenia wartości wytwarzanych rozwija się na płaszczyźnie identyfikacji twórcy z wartościami kultury całego narodu. Tego rodzaju orientacja wiąże się z zasadą z dużym stopniem elastyczności w zakresie przeobrażeń form, problematyki i sposobów wytwarzania. Poczucie psychicznej łączności z całym narodem inspirowało do wprowadzania w zakres uprawianej twórczości problemów o zasięgu ponadlokalnym.

Wprowadzeniu nowych systemów czynności w zakres treści roli ludowego twórcy odpowiadały następujące równoległe przeobrażenia tradycyjnych systemów czynności tej roli. Ewolucja narzędzi i warsztatów pracy wyznaczyła nowe sposoby wytwarzania. Modernizacja sposobów wytwarzania stała się istotnym czynnikiem zachęcającym do podejmowania roli ludowego twórcy, z czym wiąże się jej duże znaczenie dla utrzymania i rozwoju poszczególnych dyscyplin twórczości. Trudno sobie bowiem wyobrazić, by obecnie, przy zachowaniu dawnych prymitywnych warsztatów znaleźli się kontynuatorzy np. kowalstwa czy garncarstwa. Doskonalenie narzędzi musi jednak być dostosowane przede wszystkim do jakości, a nie tylko ilości wytwarzanych przedmiotów. Stopień optymalnej mechanizacji wyznacza specyfika danej dyscypliny oraz indywidualne predyspozycje i możliwości artysty, gdyż o zachowaniu wysokiego poziomu artystycznego w zmieniających się warunkach społecznych decydują w głównej mierze umiejętności twórcy w zakresie łączenia tradycji z teraźniejszością, dostosowanie nowych narzędzi do charakteru własnej pracy itp.

Przeobrażenia w zakresie systemów czynności wyznaczających rolę twórcy związane są z jeszcze jednym, interesującym dla socjologa zjawiskiem. Dziś już możemy mówić o instytucjonalizacji tej roli, gdyż zdecydowana większość współczesnych ludowych twórców funkcjonuje w ramach różnorodnych instytucji, działając poprzez role w nich pełnione. Biorąc pod uwagę to, że najczęściej twórcą bywa związany z działalnością dwu lub nawet większej liczby instytucji, zakres jego czynności rozszerzany jest dzięki nowym obowiązkom, nie związanym bezpośrednio z wytwarzaniem, utrwalaniem i zbytem własnych prac. Chodzi tu o rozmaite prace administracyjne i społeczne w wąskim tego słowa znaczeniu (np. pełnienie funkcji w zarządkach, organizacja różnorodnych wystaw, kiermaszów itp.). Te nowe rodzaje aktywności muszą być również włączone w zakres czynności tworzących rolę współczesnego twórcy. Płaszczyznę działania roli ludowego twórcy stanowią więc nadto systemy czynności, dotyczące organizacji działań zbiorowych zmierzających do popularyzacji i rozwoju całokształtu ludowej kultury.

Zgodnie z przyjętą definicją roli społecznej, kolejnymi elementami jakie składają się na rolę ludowego twórcy są systemy oczekiwań. Przez społeczne oczekiwania rozumiemy zespoły wymagań i żądań, jakie odpowiadają utrwalonemu wzorom funkcjonującym w różnych zbiorowościach i jakie wytworzone zostały na podstawie wyobrażeń, obserwacji i przekazu. Do nich właśnie tak grupy jak i jednostki odnoszą konkretne działania realizatora roli. Mogą one być mniej lub bardziej elastyczne w zależności od tego, czego dotyczą i w jakim powstają środowisku.

Wśród oczekiwań składających się na każdą rolę wyróżnić możemy oczekiwania aktora roli oraz oczekiwania jednostek i grup, wśród których rola ta jest pełniona.

W zakresie tradycyjnego twórcy wchodziły systemy oczekiwań

⁴ Por.: *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. David Sills. New York 1970, s. 547-551.

⁵ Por.: M. Surmaczyński: *Znaczenie kategorii „pozycja” i „rola” społeczna w badaniach socjologiczno-politycznych. (w:) Problemy struktury i aktywności społecznej. W-wa 1970, s. 153.*

osób pełniących tę rolę i systemy oczekiwań miejscowych, potencjalnych i aktualnych odbiorców ich pracy, to jest sąsiadów, mieszkańców wsi czy też pobliskich miejscowości. Obecnie w związku z popularyzacją ludowej wytwórczości w skali całego kraju rozszerzyły się kręgi odbiorców pracy ludowych twórców, co spowodowało pojawienie się nowych oczekiwań wobec tej roli. Tak więc oczekiwania odbiorców pracy współczesnego twórcy to nie tylko oczekiwania osób, które należą do jego najbliższego otoczenia, lecz także oczekiwania różnych grup w obrębie całego społeczeństwa.

Oczekiwania wyznaczające rolę twórcy tradycyjnego posiadały zazwyczaj charakter nieformalny. Pojawienie się oczekiwań sformalizowanych jest konsekwencją instytucjonalizacji roli twórcy na obecnym etapie jej rozwoju.

Ewolucja społecznej roli ludowego twórcy powoduje więc rozszerzenie się zarówno zakresu działań jak i systemów oczekiwań tworzących tę rolę. Jednak ten proces rodzi niebezpieczeństwo nasilania się konfliktów ról. Mogą one występować bądź jako sytuacja sprzecznych oczekiwań różnych grup wobec danej roli, bądź też mogą być zlokalizowane na płaszczyźnie działań. Oznacza to, iż dwie role nie mogą być realizowane w sposób harmonijny przez jednego człowieka ze względu na nadmiar obowiązków z nimi związanych lub też ze względu na sprzeczność istotnych cech ich struktury.

Już z rolą dawnego twórcy wiązały się określone konflikty, wynikające z interakcji twórcy-środowisko wiejskie. Te konflikty rozwiązywał się przede wszystkim na płaszczyźnie działania. Wytwarzanie przedmiotów artystycznych zajmowało określony potencjał czasu. Tradycyjny twórca był z zasady rolnikiem, a dobre utrzymanie gospodarstwa rolnego przy jednoczesnym braku mechanizacji i specjalizacji wymagało od niego pracy niemal całodzienniej. Niewielkie ilości wolnego czasu pochłaniała działalność religijno-obrzędowa oraz spotkania sąsiedzkie. Dodatkowe więc zajęcia związane z twórczością najczęściej wpływały ujemnie na efektywność prowadzonego gospodarstwa. W tradycyjnej hierarchii wiejskich wartości ziemia zajmowała pozycję uprzywilejowaną. Stąd zaniedbywanie pracy na roli na rzecz innej, a zwłaszcza takiej, która nie przynosiła korzyści materialnej było oceniane negatywnie. Podstawowy konflikt ról wynikał więc w tym przypadku z trudności jednoczesnego wypełniania zadań w roli twórcy i zadań w roli gospodarza. Próby jego uniknięcia lub przynajmniej złagodzenia polegały na koncentracji działalności artystycznej w okresach, na które przypadało mniejsze nasilenie prac polowych.

Drugi rodzaj konfliktu dotyczącego roli tradycyjnego twórcy lokalizował się na płaszczyźnie oczekiwań. Te zaś kształtowały się pod wpływem upowszechnionej ideologii, wyznaczającej bardzo wyraźnie zakres życiowych funkcji chłopca i jego możliwości. Nie mieszcząca się w nim praca artystyczna (np. rzeźbiarza czy poety) z zasady nie budziła zrozumienia i nie była też źródłem wytworzenia pozytywnych oczekiwań wobec jednostek, które podejmowały te role. Oczekiwania realizatora roli, wynikające z jego działań i dążeń nie były więc uzupełniane odpowiednimi oczekiwaniami macierzystego środowiska. Inna natomiast była sytuacja wiejskich rzemieślników, którzy w wolnych chwilach zajmowali się również zdobnictwem artystycznym. Pozycja w środowisku wynikająca z wymiernej użyteczności ich pracy pozwalała uniknąć tego rodzaju konfliktów. Z tych samych także przyczyn nie budziła większych zastrzeżeń rola osób zajmujących się wytwarzaniem przedmiotów obrzędowych, tym bardziej, że najczęściej była to praca wykonywana w określonych, krótkich okresach (np. przed świętami, dożynkami itp.) a więc nie kolidowała z zajęciami w gospodarstwie. Zatem konflikt tradycyjnych ról ludowych twórców dotyczył przede wszystkim tych, którzy tworzyli z własnych potrzeb wewnętrznych.

Konflikty związane z rolą twórcy współczesnego posiadają już inny charakter. Naturalną konsekwencją przeobrażeń cywilizacyjnych jest rozszerzenie uczestnictwa w różnorodnych grupach społecznych, z czym wiąże się podejmowanie coraz to nowych ról. W zbiorowości tradycyjnej konsekwencją konfliktu ról na płaszczyźnie działania było z zasady utrzymywanie prowadzonego gospodarstwa na niższym poziomie. Obecnie wykonywanie różnorodnych funkcji wynikających z pracy zawodowej i społecznej stwarza trudności utrzymania poziomu artystycznego w działalności twórczej ze względu na nadmierne obciążenie innymi obowiązkami, zwłaszcza że współczesny twórca pełni często szereg nowych ról społecznych, w tym także zawodowych, nie zawsze w rolnictwie.

Uczestnictwo w różnorodnych grupach społecznych generuje także oczekiwania przedstawicieli tych grup wobec roli ludowego twórcy, co dodatkowo umacnia podstawę rozwoju konfliktów ról na płaszczyźnie oczekiwań. Najbardziej typowe mają związek z: pozostałościami tradycyjnego sposobu wartościowania (złagodziła je znacznie w wielu przypadkach ekonomiczność uprawiania już niemal wszystkich dyscyplin ludowej wytwórczości oraz uznanie dla pracy tej kategorii twórców w zbiorowościach pozakołaniach), funkcjonowaniem stereotypów charakterystycznych dla twórcy dawnego, (powoduje to wyrażanie oczekiwań w stosunku do cech i zachowań twórcy współczesnego, niezgodnych ze zmienioną strukturą jego roli. Pojawia się więc konflikt pomiędzy oczekiwaniami aktora odpowiadającymi strukturze roli pełnionej a oczekiwaniami różnych jednostek i grup, tak formalnymi jak i nieformalnymi), rozwojem instytucjonalnych form opieki nad wytwórcami ludowymi, co implikuje zupełnie nowy rodzaj konfliktów.

Odgórne narzucanie, najczęściej maksymalnie zawyżonych norm ilościowych wpływa ujemnie na poziom artystyczny wykonywanych prac, oddziałując tym samym dezintegrująco na strukturę pełnionej roli. Także w przypadku tych wymagań instytucji, które odnoszą się do wytwarzanych form i wzorów powstaje niebezpieczeństwo ich negatywnego wpływu na rozwój prowadzonej działalności twórczej, ponieważ wymagania te kształtujące się pod wpływem zmieniającego się wciąż popytu ograniczają inwencję artysty.

Omawiane zagrożenia dobrze wyrażają dwa zacytowane niżej fragmenty wypowiedzi badanych twórców. Pierwszy pochodzi z życiorysu 54-letniego rzeźbiarza z woj. suwalskiego, drugi zaś z pamiętnika 45-letniego rzeźbiarza z woj. wrocławskiego:

— *Z żalem trzeba przyznać, że najgorszym odbiorcą jest Cepelia. Nie mówię tego pod względem materialnym, dają najwyższe stawki, jakie uzyskać można w kraju. Ale umowa z Cepelią to zgnań sztuko, to raczej chałupnictwo. Nawet popłatne, ale nie ma co marzyć o doskonałości swych umiejętności.*

— *Cepelia zamawiając duże ilości u twórców ludowych rzeźb identycznych staje się jednostką deformującą sztukę ludową, twórca ludowy musi mieć wolną rękę w wykonywaniu rzeźb i dużym błędem jest żądanie od twórcy określonej ilości rzeźb jednakowych. Twórca wówczas staje się rzemieślnikiem i co gorsza jego praca przetrada się w manieryzm, no bo właśnie Cepelia jako jednostka skupująca żąda tego na co ma zbyt lub zagraniczne zamówienie. Jednym słowem handel — a jak handel to rzemiosło, praca nakładca.*

W okresie prowadzenia moich badań, z regionalnymi spółdzielniami Cepelia współpracowało stale lub okresowo 52,8% ogółu plastyków zrzeszonych w STL. Niektórzy spośród nich formułowali w swych wypowiedziach także i pozytywne oceny efektów tej współpracy. Dotyczą one jednak wyłączenie zadowolenia z ekwiwalentu ekonomicznego oraz ułatwień w zaopatrzeniu i zbycie. Niestety, bardzo często to właśnie uwarunkowania ekonomiczne zmuszają autentycznych twórców

do rezygnacji z własnych ambicji i koncentracji nad powielaniem wzorów uprzednio zamówionych. Rodzą się wówczas konflikty pomiędzy oczekiwaniami twórcy, a wymaganiami odbiorców żądających określonej ilości prac oraz dostosowywania ich do wyznaczanych form i wzorów, stanowiące obecnie najpoważniejsze zagrożenie dla funkcjonowania roli ludowego twórcy.

Uzależniając się od wzorów i norm ilościowych narzucanych przez instytucje, twórca stopniowo przechodzi do roli rzemieślnika. Jeden z rzeźbiarzy woj. wrocławskiego, reprezentujący średnie pokolenie twórców, w swym pamiętniku następująco przedstawił sposób realizacji własnej roli w okresie uzależnienia się od umów zawartych z Cepelią: *Spółdzielnia ART Region w Sopocie w dalszym ciągu żąda coraz więcej rzeźb, otrzymuję zamówienia eksportowe na wykonanie 500 sztuk ptaszków do Szwecji, były to indyki i kaczki. Kupuję drewno i razem z synem (ponieważ były wakacje) ja rzeźbię indyki, syn zaś kaczki, staramy się jak najwięcej wykonać, gdyż za pasem żniwa.*

Granica pomiędzy ludowym twórcą i większym rzemieślnikiem może być w niektórych przypadkach sporna, z całą pewnością jednak masowy wyrób nie mieści się w roli jakiegokolwiek twórcy. Rozumiejmy to doskonale autentyczni ludowi artyści, o czym świadczy ich wypowiedzi, których przykłady cytowane były wyżej.

Przedstawione konflikty nie są nieuniknione, a przynajmniej nie muszą i nie powinny występować w tak ostrym wymiarze. Przyczyna ich obecnego nasilenia się są aktualnie dokonujące się przeobrażenia roli ludowego twórcy przy niezmienionych, czy też znacznie wolniej zmieniających się wyobrażeniach i wymaganiach grup, w których rola ta jest pełniona. Zjawiska takie są charakterystyczne dla utrwalania się nowej formy roli, nie zaakceptowanej jeszcze w pełni przez środowisko.

Analiza systemów czynności i oczekiwań konstytuujących społeczną rolę ludowego twórcy umożliwia w pewnym zakresie sformułowanie sądów o ewolucji tej roli w zmieniających się społecznych uwarunkowaniach. Dla pełniejszego zrozumienia tego procesu niezbędna jest również analiza struktury roli, pozwalająca prześledzić kierunki przesunięć cech szczególnie dla niej istotnych.

Strukturę roli społecznej rozumiemy będziemy za Białyszewskim jako pewien układ wzajemnie powiązanych cech, posiadających różne znaczenie dla jej trwania i rozwoju⁶. O procesie ewolucji decydują przede wszystkim zmiany w układzie cech dla niej podstawowych, tzn. koniecznych dla jej funkcjonowania. Są to więc, inaczej mówiąc, wymogi, którym jednostka musi sprostać jeżeli chce, aby przynależało jej pożytek przysługujący realizatorom danej roli⁷.

Dla uwiidocznienia kierunków ewolucji roli ludowego twórcy rozłożymy wybrane jej parametry w trzech zasadniczych płaszczyznach struktury roli twórcy tradycyjnego i twórcy współczesnego:

I. Struktura roli tradycyjnego ludowego twórcy.

1. Cechy konieczne dla funkcjonowania tej roli: brak wykształcenia, ewentualnie bardzo niski jego poziom, rolniczy lub rzemieślniczy zawód, ścisły związek twórczości z formami i wzornictwem przekazanym przez poprzednie pokolenia wytwórców, zamieszkiwanie na wsi, tworzenie i zbytnie własnej wsi lub miejscowości sąsiednich, niechętna postawa wobec innowacji w zakresie sposobów wytwarzania.
2. Cechy, których brak wpływa ujemnie na efektywność realizacji roli: tworzenie ze względu na potrzeby osobowościowo-społeczne, znajomość problemów życia współmieszkańców własnej zbiorowości, umiejętność zapewnienia dobrej jakości przedmio-

tów o charakterze użytkowym, dostosowywanie się do utrwalonych w opinii zbiorowości kanonów dotyczących poszczególnych dyscyplin (np. zestawy barw w hafciarstwie, układ odpowiednich elementów w zabawkarstwie itp.), tworzenie zgodne z oczekiwaniami odbiorców, emocjonalny związek ze środowiskiem wiejskim.

3. Cechy peryferyjne — nie posiadające większego znaczenia dla funkcjonowania roli: okres podjęcia roli, wiek twórcy, płeć, stopień zamożności itp.

II. Struktura roli współczesnego ludowego twórcy.

1. Cechy konieczne: emocjonalny związek ze środowiskiem wiejskim, znajomość problemów wsi dawnej i współczesnej, tworzenie przede wszystkim ze względu na potrzeby o charakterze psychospołecznym, indywidualny charakter wytwarzanych form, ukierunkowanie tematyki własnych prac na problem istotne dla wsi tradycyjnej lub współczesnej, chociaż niekoniecznie z nią związane.

2. Cechy, których brak wpływa ujemnie na efektywność realizacji roli: pochodzenie wiejskie, tworzenie zgodne z oczekiwaniami zróżnicowanych grup odbiorców, elastyczność w zakresie sposobów wytwarzania, nawiązywanie w formie i problematyce twórczości do kulturalnego dziedzictwa własnego regionu, organizacja zbytu we własnym środowisku.

3. Cechy peryferyjne: okres podjęcia roli, wiek i płeć twórcy, wykształcenie, zawód, miejsce zamieszkania, stan cywilny, stopień zamożności, uczestnictwo w działalności organizacyjnej w zakresie rozwoju ludowej kultury.

Przedstawiony schemat ukazuje istotniejsze przeobrażenia struktury roli ludowego twórcy. W zakresie cech koniecznych dla roli twórcy tradycyjnego znajdowały się m.in. rolniczy zawód, zamieszkiwanie na wsi i brak wykształcenia. Parametry te w strukturze roli twórcy współczesnego mają już w coraz większym stopniu charakter elementów peryferyjnych. W grupie badanych przeze mnie twórców już tylko 50 osób (6,7%) nie posiadało żadnego wykształcenia, wykształcenie niższe niż podstawowe miało 230 osób (32,1%), podstawowe — 328 (43,9%), a wyższe niż podstawowe 123 (16,4%), w tym czterech twórców posiadało wykształcenie wyższe niż średnie. (Odnosnie do pozostałych 17 osób nie udało się uzyskać informacji na temat wykształcenia). Bardzo wyraźny był przy tym wzrost poziomu wykształcenia w grupie młodszej. Spośród twórców najmłodszych (do 30-go roku życia) prawie 40% posiadało wykształcenie wyższe niż podstawowe.

Również bardzo znaczne było zróżnicowanie w zakresie innych badanych cech. I tak 155 respondentów (16,4%) mieszkało w mieście, w tym w mieście wojewódzkim 34 osoby, a 295 twórców (39,4%) nie zajmowało się w ogóle uprawą ziemi.

Duże zróżnicowanie współczesnych ludowych twórców pod względem cech demograficzno-społecznych, stanowiące naturalną konsekwencję przeobrażeń całego społeczeństwa decyduje, iż cechy te w aspekcie trwałości roli i możliwości jej rozwoju nie mają już większego znaczenia. Powiązanie twórczości z dawną tradycją własnego regionu posiada dla realizacji roli znaczenie ważne, nie jest już jednak elementem koniecznym. Zerwanie tych więzi jest dla twórcy trudne i niebezpieczne dla dalszego rozwoju, niemniej coraz częściej problematyka dotycząca życia współczesnego eliminuje treści przekazane tradycją. Również istotne znaczenie dla funkcjonowania roli twórcy ludowego posiada określona postawa wobec innowacji w sposobach wytwarzania, chociaż ze względu na upowszechniającą się mechanizację w niektórych dziedzinach wytwórczości, nie jest już ona czynnikiem determinującym realizację tej roli.

⁶ Por.: H. Białyszewski: *Rola społeczna jako kategoria...*, s. 189-90.

⁷ Ze względu na socjologiczny charakter analizy w jej zakres nie wchodzi parametry o charakterze merytorycznym, określające artystyczny poziom wykonywanych prac.

Ważnym, ale już też niekoniecznym, elementem w strukturze roli twórcy współczesnego jest organizacja zbytu we własnym środowisku. Coraz powszechniejsze rozszerzanie się rynków zbytu na artykuły wytwarzane przez artystów ludowych nie stanowi jeszcze zagrożenia dla utrzymania roli. Zagrożenie to pojawia się dopiero w momencie, gdy twórca zupełnie pomija potrzeby i opinie własnego środowiska. Ocena wsi jest bowiem dla większości twórców rzeczową, konstruktywną krytyką oraz źródłem inspiracji.

Cechą konieczną w strukturze roli twórcy współczesnego jest także emocjonalny związek ze środowiskiem wiejskim oraz znajomość problemów życia wiejskiego. Sprawy te były mniej ważne w sytuacji twórcy tradycyjnego wywodzącego się ze środowiska wiejskiego i zamieszkującego na wsi. Z reguły ten kontakt terytorialny utożsamiał się z emocjonalnym zaangażowaniem, poza przypadkami odrzucenia twórcy przez zbiorowość i wynikającej stąd izolacji. Obecnie, gdy coraz wyższy odsetek ludowych wytwórców mieszka w mieście, emocjonalne zaangażowanie w problemy wsi i oczywiście ich dobra znajomość są elementem koniecznym dla podjęcia i realizacji tej roli. Podobnie rozszerzenie się zespołów czynników składających do pełnienia roli twórcy spowodowało większe możliwości ukierunkowania się jej realizatora na osiągnięcie korzyści materialnych. Stąd orientacja twórcy, mniej istotna w naturalnych warunkach środowiska wiejskiego, w obecnych warunkach jest elementem jednoznacznie determinującym funkcjonowanie omawianej roli.

Omówiliśmy krótko najistotniejsze z przesunęć w układzie cech struktury roli ludowego twórcy. Znamienny jest tu fakt, iż zespół cech koniecznych, wyznaczających strukturę roli twórcy współczesnego uległ przegrupowaniu tak znacznemu, że obecnie jest zupełnie różny od analogicznego zespołu w strukturze roli twórcy dawnego. Zmiana hierarchii cech podstawowych dla danej roli powoduje, że staje się ona inną, nową formą. W tej sytuacji należałoby się spodziewać przeobrażeń również i systemów oczekiwań związanych z jej realizacją. Tymczasem mimo przeobrażeń społecznych warunkujących ewolucję roli, oczekiwania jednostek i grup, tak formalne jak i nieformalne, pozostały niezmiennione, bądź też zmienne nieproporcjonalnie w stosunku do przekształceń samej roli.

Jeżeli obecnie ta nowa forma działalności współczesnego twórcy dostosowana jest w większości przypadków do stereotypowych oczekiwań środowisk, w których funkcjonuje, należy sądzić, że została ona odpowiednio uzupełniona symulacją i w związku z tym posiada charakter quasi-roli. Taki stan potwierdzają wypowiedzi twórców na temat przystosowywania się do wymagań odbiorców dotyczących stroju, języka czy zachowań. Najczęściej twórcy, zwłaszcza młodzi, akceptują te wymagania, po prostu grają swoją rolę tak, jak tego od nich oczekuje społeczeństwo. Brak zgody oczekiwań różnych grup ze strukturą roli współczesnego twórcy powodować musi dalsze nasilanie się zabiegów symulacyjnych podejmowanych przez aktor roli. Obecnie jeszcze najstarsze pokolenie ludowych wytwórców reprezentuje dawny typ roli odpowiadającej tradycyjnym oczekiwaniom. Jest to już jednak grupa coraz mniej liczna, zatem odpowiednia zmiana oczekiwań jest niezwykle ważna dla dalszego rozwoju poszczególnych dziedzin ludowej twórczości.

Maria Chodkowska

Z POLSKICH PIEŚNI LUDOWYCH

Jako swoiste uzupełnienie do tekstów o polskiej kulturze ludowej proponuję lekturę dwunastu pieśni ludowych. Wybór ten jest prezentacją i przypomnieniem bogatego i gatunkowo zróżnicowanego repertuaru folklorystycznego. I tak, teksty nr 1 i 2 to przykłady najstarszych polskich pieśni koledżnych, związanych z noworocznym składaniem życzeń. Ich treść, utrzymana w konwencji magiczno-symbolicznej, była zróżnicowana w zależności od adresata ale jednocześnie i dość typowa — gospodarzowi (por. tekst nr 1 z prastarym motywem „łojego płuka”) winowatemu przede wszystkim pomysłowości w pracy na polu, w zbiorach, a dziewczynom (tekst nr 2 — „jabłunczka”) — urody, powodzenia w miłości i szybkiego zamążpójścia. Ponadto repertuar ludowy przewidywał także specjalne noworoczne koledy życzące dla gospodyni i chłopca (kawalera) oraz ustalane kanony wykonawcze — koledy dla panien śpiewały życzliwość, a koledy dla chłopców — zespoły dziewcząt.

Funkcjonalnie (i w wielu wypadkach tekstowo) zbliżone do koled są również ludowe pieśni obrzędowe z cyklu wiosennego, np. dyngusowa (nr 3) i tzw. podlaska „konopielka” (nr 4). Są to także pieśni życzące, a więc niejako „koledy wielkanocne”. Prezentację dorocznego repertuaru obrzędowego zamyka przykład pieśni dożynkowej (nr 5).

Zespół rodzinnych pieśni obrzędowych reprezentują utwory nr 6 i 7. W pierwszym przypadku jest to grupa czterech pieśni wesołych śpiewanych w kolejnych etapach obrzędu. Uwagę zwracają tu pieśni korowajowe, charakterystyczne dla folkloru pogranicza zachodniego. Przykład następny — to według wykonawców „samorodna pieśń pogrzebowa za dusze zmarłych”, inaczej „lament żalobny”. Charakterystyczny jest sposób wykonania tej pieśni. Rozpoczyna każdy wiersz recytatywem tzw. „przewodnik” (P) a po nim chór powtarza śpiewając, z tym, że w pierwszej zwrotce śpiewa chór męski (M), w drugiej chór żeński (K), a dopiero w ostatniej (dziesiątej) zwrotce wszyscy razem śpiewają samo zakończenie (M, K).

Obrzędowe pieśni doroczne, jak i rodzinne stanowią przykład utworów o bardzo wyraźnej i jednoznacznie określonej, wpisanej w tekst sytuację wykonawczą. W tym sensie przeciwstawiam im się pieśni tradycyjnie nazywane „powszechnymi” (por. nr 8-12). W prezentowanym wyborze stanowią tę grupę: pieśni miłosne (nr 8) — w tym wypadku charakterystyczne przyspiewki góralskie; stara pieśń rekrucka (nr 9); typowo ludowa ballada (nr 10) z wyraźnie wyeksploatowanym motywem winy i kary; kołysanka (nr 11); i ponadczasowa w wymowie społecznej pieśń o nierozważnej winie chłopca z ziemią. W swojej głębokiej strukturze jest to właściwie rodzaj lamentu (nr 12).

Przedstawiamy zbiorek nie jest oczywiście w stanie zastąpić pełniejszej prezentacji wartościowych pozycji z dorobku polskiego folkloru nakierowanej na szerszy niż tylko folklorystki krąg odbiorców. Wydaje się jednak, że dostatecznie sygnalizuje jego bogactwo. Poza tym przeciwstawia się obiegowej, dominującej w środowiskach masowego przekazu a często prezentowanej przez liczne zespoły pieśni i tańca wizji folkloru „kolorowego”, uładzonego, wyłącznie zabawowego, bezproblemowego w treści, z typowym zaizolowaniem czy już tylko okrzykiem: „oj dana” itp. Taka selektywna transmisja obrazu naszych ludowych tradycji jest bardzo krzywdząca dla samej tradycji ale również ogranicza i wyłącza możliwości normalnego dialogu kultury ludowej z ogólnonarodową. Jedną z pozytywnych form przeciwstawienia się tej powszechnej tendencji jest doroczny Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą, nastawiony (jak to formułuje regulamin imprezy) na „ochronę najcenniejszych tradycji i autentycznego śpiewu i muzykowania ludowego”. Festiwal w Kazimierzu przypominam tutaj dlatego, że większość prezentowanych utworów pochodzi właśnie z repertuaru tej imprezy.

Wszystkie pieśni są (jak to zaznaczono w poszczególnych metryczkach podających podstawowe dane o wykonawcach, czasie i sposobie dokumentacji) obrazem bezpośredniego przekazu z tradycji ustnej różnych regionów Polski. Stąd bierze się ich dosyć zróżnicowana szata językowa. Posługując się grafiką literacką oddano jednak podstawowe cechy wymowy gwarowej.

Nagrania pochodzą z zbiorów Jerzego Bartmińskiego (JB), Jana Adamowskiego (JA), Archiwum Polskiego Radia w Lublinie i Archiwum Wojewódzkiego Domu Kultury w Lublinie.

Jan Adamowski

1

Wyk. Zespół „Dunajnicy” z Lukowej, woj. Zamość. Nagranie (1986) i transkrypcja tekstu Jan Adamowski, zbiory JA.

1. Panie gospodarzu, panie gospodarzu,
co wy tu robicie, co wy tu robicie.
2. Że na waszym polu, że na waszym polu
złoty plużek 4orze, złoty plużek 4orze.
3. Najświętsza Panienka, Najświętsza Panienka
śniadanie przyniosła, śniadanie przyniosła.
4. Wstańcie, nie orajcie, wstańcie, nie orajcie,
siadźcie, pośniadajcie, siadźcie, pośniadajcie.
5. Wstali, nie orali, wstali, nie orali,
siedli, pośniadali, siedli, pośniadali.
6. Potem się pytali, potem się pytali,
co będziemy siali, co będziemy siali.
7. Żyto i pszenice, żyto i pszenice,
owies, tatarycę, owies, tatarycę.
8. Aby były kłosy, aby były kłosy,
pod same niebiosy, pod same niebiosy.
9. Będzie snop na snopie, będzie snop na snopie,
a kopa na kopie, a kopa na kopie.
10. Gumna pójdo w góry, gumna pójdo w góry,
jak na niebie chmury, jak na niebie chmury.
11. Będziem się krażyli, będziem się krażyli
pomiędzy snopami, pomiędzy snopami.
12. Jak ten miesięczek, jak ten miesięczek
pomiędzy gwiazdami, pomiędzy gwiazdami.

Jiii — ha, ha, ha! (przeciągły okrzyk kołędnika zwanego „kobylą”)

2

Wyk. Zespół z Brzozy Królewskiej, woj. Rzeszów. Nagr. (1984) i tr. tekstu JA; zbiory JA

(Mówią chórem, skandując poszczególne sylaby)

Nadobna Kasienko nie racz się dziwować,
będziemy ci kołędować.

(Wspólnie śpiewają:)

1. Przez podwórze, przez zielone
(: trzej młodzieńcy jechali :).
2. O nadobną, o Kasienkę
(: oni się tam pytali :).
3. A ona im powiedziała
(: o winowym ogrodzie :).
4. W tym ogrodzie, w tym winowym
(: jest winowa jabłonia :).
5. Na jabloni, na winowej
(: są winowe konary :).
6. Na konarach, na winowych
(: są winowe gałązki :).
7. Na gałązkach, na winowych
(: są winowe kwiatuszki :).
8. Na kwiatuskach, na winowych
(: są winowe jabłuszka :).
9. A pójde ja, a zerwe ja
(: to winowe jabłuszko :).
10. A wezme jo, a turne jo
(: do Kasienki na łóżko :).

3

Wyk. Zespół śpiewaczy z Niedzwicy Kościelnej, woj. lubelskie. Nagranie (1982) i tr. tekstu Jerzy Bartmiński; archiwum Jerzego Bartmińskiego.

1. Aleluja, biją dzwony,
głos ich leci na wsze strony,
pora zbliża się radosna,
Pan zmartwychwstał, wiosna, wiosna,
aleluja, aleluja!
2. Biją dzwony na pocieche,
co pod kmiącą przyjdzie strzechę
i zaświeci nasze słońce
na te chaty, na placzące,
aleluja, aleluja!
3. Przyszliśmy tu po śmigusie
i śpiewamy o Jezusie,
co zmartwychwstał dnia trzeciego,
by odkupić świat od złego,
aleluja, aleluja!
4. Róża w ogrodzie rozkwita,
Jezus z Maryją się wita.
I my z wami się witamy,
o śpiewanie się pytamy,
aleluja, aleluja!
(jeden z wykonawców głośno pyta:)
— Pozwolicie śpiewać?
(ktoś odpowiada:)

— Pozwolimy!

5. Bracia mili, już rok cały
jakśmy u was nie śpiewali.
Dzisiaj zmartwychwstanie Pana,
niechaj będzie pieś śpiewana,
aleluja, aleluja!
6. Wszyscy wierni chrześcijanie,
zaczniemy nasze śpiewanie.
Sprawił nam Chrystus wesele,
zwytych nieprzyjaciela,
aleluja, aleluja!
7. W Wielgi Czwartek, Wielgi Piątek,
cierpiał Jezus za nas smutek.
Za nas smutek, ciężkie rany,
za nas był ukrzyżowany,
aleluja, aleluja!
8. Trzej Żydowie jak katowie,
urągali boskiej głowie
i Jezusa umczyli,
ciało do krzyża przybili,
aleluja, aleluja!
9. Przybili trzema gwoździemi,
krew sie leje strumieniami.
Anieli się dowiedzieli,
po krew świętą przybieżeli,
aleluja, aleluja!
10. Pozgarniali, pozbiali
i do raju odesłali.
Otwórzcie sie nam niebios,
bo niesiemy krew Jezusa,
aleluja, aleluja!
11. Niebiosą się otworzyły,
duszycki się pokłoniły.
I my z nimi sie kłaniamy,
i wesoło wam śpiewamy,
aleluja, aleluja!
12. Grób był głazem przywalony,
pieczęciami opatrzony.
Bóg potęgę śmierci skruszył,
wstał, pieczęci nie naruszył,
aleluja, aleluja!
13. Żołnierze od strachu drżeli,
gdy Pan wstał, potrucheleli,
na ziemię się obalili,
od jasności wzrok stracili,
aleluja, aleluja!
14. Magdalena lamentuje,
nie ma Pana, grób wskazuje,
ledwie gorzko zapłakała,
aniola w grobie ujrzala,

aleluja, aleluja!

15. Potem wkrótce Go spotyka,
mając Go za ogrodnika.
Zbawiciela nie poznała
— Czyś ty żebrak? — Go pytała,
aleluja, aleluja!
16. Anioł głosi, że tej nocy
Chrystus powstał o swej mocy.
I my także powstawajmy,
na wiek wieków Go kochajmy,
aleluja, aleluja!

4

Wyk. Zespół „Lipsko” z Lipska, woj. Suwalki. Nagr. (1983) i tr. tekstu JA; zbiory JA.

1. Cienka, niewielka w lenku kanapielka,
oj, wino, wino zielono.
2. Jeszcze cieńsza niż ładniejsza,
oj, wino, wino zielono.
3. Tam dziewczyna pawki pasie,
oj, wino, wino zielono.
4. Pawki pasie, piórka zbiera,
oj, wino, wino zielono.
5. A z tych piórek wianuszek wije,
oj, wino, wino zielono.
6. I uwiła pelen wieniec,
oj, wino, wino zielono.
7. I na główkę go włożyła,
oj, wino, wino zielono.
8. Skąd się wzięły bujne wiatry,
oj, wino, wino zielono.
9. I zerwały tej panie wieniec,
oj, wino, wino zielono.
10. Wściekla biegła w kraj dunaju gaju,
oj, wino, wino zielono.
11. Napotkała dwóch rybalowców,
oj, wino, wino zielono.
12. A wy moi rybalowcy,
oj, wino, wino zielono.
13. A zarzućcie swoje sieci,
oj, wino, wino zielono.
14. I złapajcie tej panny wieniec,
oj, wino, wino zielono.
15. A moja ty panienczko,
oj, wino, wino zielono.
16. A co dla nas za dar będzie,
oj, wino, wino zielono.
17. Kopa jajek na talerzu,

oj, wino, wino zielono.

18. To śpiewają kawalerzy,
oj, wino, wino zielono.

5

Wyk. Zespół z Drelowa, woj. Białą Podlaska, Nagr. 1980; tr. tekstu JA. Arch. WDK w Lublinie 1980, t.3A.

1. Otwierajcie nam te wierzaje,
bo w polu żytko sie nie chwieje,
bo już sie dosyć nachwiało,
kiedy na polu stojalo.
2. Uścielajcie nam stoly, ławy,
bo idzie tutaj gość wspaniały,
idziemy z większą robotą,
niesiemy tu szczere złoto.
3. Wychodźże, panie, na ganeczek,
przynieśliśmy tobie wianeczek,
(: a ten wianeczek kłosiany,
przez cale lato zbierany :).

6

Wyk. Maria Gumiela, ur. 1919 r. w Szarawoli, zam. w Suminie woj. Zamość, Nagr. 1978; tr. tekstu JA. Arch. WDK w Lublinie 1978, t. 5.

a

1. (: Za stół, Kasiuniu, za stół :),
przysłał Pan Jezus czas swój.
2. (: I twojo nidziolejkę :),
szczęśliwe godzinejke.

b

1. Szyroka droga, głęboka woda,
jeszcze szerszy gościniec,
wróć sie Kasiuniu, wróć sie Kasiuniu
do kościoła po wieniec.
2. Nie wróće ja sie, nie wróće ja sie,
bo go tam dala schować,
przed Matko Bosko, przed Świętą Trójco,
będzie won tam wikować.

c

Rozwijaj sie kuruwalu,
rozwijaj sie kuruwalu
spod zielonego maju.

d

1. (: Hoża, mateńko, hoża :),
a pudajcie nam noża.
2. (: Będziem kurował krajali :),
wesle zakańczali.

7

Wyk. Zespół z Grodziska Dolnego, woj. rzeszowski. Nagr. (1982) i tr. tekstu JA; zbiory JA.

1. (P) Zaczynam lamynt więźniów jynczących,
(M) zaczynam lamynt więźniów jynczących,
(P) w czyścycowych mynkach pokutujących,
(M) w czyścycowych mynkach pokutujących,
(P) słuchaj, żyjący człowiecze,
(M) słuchaj, żyjący człowiecze,
(P) co za uogin w czyścju piecze przybywający,
(M) co za ogień w czyścju piecze przybywający.
2. (P) Oj, cierpi, matka, jak sie tam pali,
(K) oj, cierpi matka, jak sie tam poli,
(P) na syny, córki z placzym sie żali,
(K) na syny, córki z placzym sie żali,
(P) że ni mosz politowania,
(K) że ni mosz politowania,
(P) by jich z cijnżkiego konania wyratowali,
(K) by jich z cijnżkiego konania wyratowali.
3. (P) Ojcie i matko tve dziecie jęczy,
(M) ojcie i matko tve dziecie jęczy,
(P) z tobo, jeżeli mie ty wyręczysz,
(M) z tobo, jeżeli mie ty wyręczysz,
(P) wspomnijcie na me kochanie,
(M) wspomnijcie na me kochanie,
(P) sam żal i politowanie w sercach wyręczy,
(M) sam żal i politowanie w sercach wyręczy.
4. (P) Bracie i siostru w jedny wnetrznosci,
(K) bracie i siostru w jedny wynetrznosci,
(P) kiedy jest afekt wspólny w miłości,
(K) kiedy jest afekt wspólny w miłości,
(P) podaj rynke miłosierno,
(K) podaj rynke miłosierno,
(P) ugaś gorączke niezmierno aby z litości,
(K) ugaś gorączke niezmierno aby z litości.
5. (P) Żono kochana wspomnijcie sobie,
(M) żono kochana wspomnijcie sobie,
(P) jam przyjacielem był szczerem tobie,
(M) jam przyjacielem był szczerem tobie,
(P) nie żaluję dać ratunku,

- (M) nie żałujże dać ratunku,
(P) w moim bólu i frasunku wspomóż mnie w grobie,
(M) w moim bólu i frasunku wspomóż mnie w grobie.
6. (P) Mężu kochany, jam żona twoja,
(K) mężu kochany, jam żona twoja,
(P) wszakże pociechą był w życiu mojo,
(K) wszakże pociechą był w życiu mojo,
(P) ściągnij ręką miłosiernie,
(K) ściągnij ręką miłosiernie,
(P) do wiecznego twoego wiernie dźwignij pokoju,
(K) do wiecznego twoego wiernie dźwignij pokoju.
7. (P) Wy przyjaciele, mili kumowie,
(M) wy przyjaciele, mili kumowie,
(P) współtowarzysze i sąsiadowie,
(M) współtowarzysze i sąsiadowie,
(P) dejcie nam poratowanie,
(M) dejcie nam poratowanie,
(P) co mnie dziś, to wam się stanie, wiercież mi, mówię,
(M) co mnie dziś, to wam się stanie, wiercież myj mówię,
8. (P) Ty sobie czynisz wszelkie wygody,
(K) ty sobie czynisz wszelkie wygody,
(P) a mnie tu trudno o kropkę wody,
(K) a mnie tu trudno o kropkę wody,
(P) pijesz wino, jesz przysmaki,
(K) pijesz wino, jesz przysmaki,
(P) posil zgłodniałe żebraki kropło ochłody,
(K) posil zgłodniałe żebraki kropło ochłody.
9. (P) Zostały po mnie konie i woly,
(M) zostały po mnie konie i woly,
(P) chaty, budynki, spichrze, studoly,
(M) chaty, budynki, spichrze, studoly,
(P) co było z mojego staranio,
(M) co było z mojego staranio,
(P) dejcie do poratowania aby na poly,
(M) dejcie do poratowania aby na poly.
10. (P) Nie mniej jałmużny na szkodę sobie,
(K) nie mniej jałmużny na szkodę sobie,
(P) będzie zasługo i tobie w grobie,
(K) będzie zasługo i tobie w grobie,
(P) co ty zmarłym kościom rzucisz,
(K) co ty zmarłym kościom rzucisz,
(P) tego pewnie nie zasmuczysz dusze w tyj dobie,
(K) tego pewnie nie zasmuczysz dusze w tyj dobie.
- (M, K) Co ty zmarłym kościom rzucisz,
tego pewnie nie zasmuczysz dusze w tyj dobie.

Wyk. Krystyna Mętel z Koszarawy, woj. Bielsko-Biała, Nagr. (1982) i tr. tekstu JA; zbiory JA.

a

Hej, wyjdę do gronicką,
da, ubiere się piyknie,
hej, bydzie Jasiek myśłol
marcepan zakwitnie.

b

Hej, jak ja se zaśpiwom,
aj, pusce głos, pusce głos,
hej, usłysys mie Jasiu,
da, jak bydzies 4owce pos.

Wyk. Zespół z Sichowa Małego, woj. Tarnobrzeg, Nagr. 1984; tr. tekstu JA. Arch. PR w Lublinie.

1. Trobio, trobio, w bebny bijo,
w4ejoyck4ewie maserujo.
2. Ji jo bym tyz maserowol,
zeby my kto kunia siodol.
3. Starso siostra 4uslysala,
kunika mu 4esiodlala.
4. A ta 4rednio lic p4edala,
a nojm4edso zaplakala.
5. Nie placie wy siostry brata,
jo p4ewroce za trzy lata.
6. Juz trzy lata p4emijajo,
siostry brata wyglodajo.
7. A brat lezy przy strumieniu,
trzymo gl4owke na kamieniu.
8. A kunicek wedle nieg4e,
grzebie n4ozko, 4aluje g4e.
9. Juz wygrzebol p4e k4elona,
p4ech4ewac chce sweg4e pana.
10. Kruki, wrony sie zlecialy,
ji braciska rozszarpaly.

Wyk. Helena Cembrzyńska z Drwalewa, woj. Sieradz, Nagr. (1984) i tr. tekstu JA; zbiory JA.

1. Pojechał pon z chartamy na pole

- ji uostawił przy dworze pachole,
 (: aby dworu pilnowol
 i na panią baczność doł :).
2. A pachole kunia uosiłolało
 i za panym w poguń pojechało,
 (: żeby pana doganiać
 i uo pani dać mu znać :).
3. Dogonił go w Krakowie na moście:
 — Wróc się, panie, u pani są goście,
 pani krawca nocuje,
 pani krawca nocuje.
4. — Jedź pachole, nie wierze jo tego,
 moja żuna z rodu ślachtetnego,
 nie zrobiłaby tego,
 nie zrobiłaby tego.
5. — Jeśli wy my, panie, nie wierzycie,
 mom w kieszeni krawieckie nożyce,
 (: pani krawca nocuje
 i tak sobie figluje :).
6. Przyjechali w dworskie podwórzycie,
 zapukali w ciemne uokinnice:
 (: — Andziu wstoj, śpisz czy czujesz,
 czy krawczyka nocujesz? :).
7. Andziuchna sie tak mocno przelinkła,
 że sukinke na rymby uoblekła,
 witać mynża z podróży,
 witać mynża z podróży.
8. Nie trza menża z podróży witać
 i nie trzeba z krawczykami sypiać;
 (: uoch, Andziulu, nieboże,
 już nie byndziesz w mym dworze :).
9. — Podejta my śnurowane buty,
 pódę z ludźmy w pole do roboty,
 (: uo dziesiąty godzinie,
 może menża złoś mynie :).
10. — Podejta my pióro i kalamorz,
 bede pisać do familji zaroz,
 (: by pu mnie przyjechała
 i me z sobo zabrala :).
11. Jak familjo na pól drogi była,
 to Andziula we krwi popłynęła;
 (: — Kuniec życie twoigo
 za krawczyka milego :).
12. Jak familjo w progi wstępowała,
 to Andziula na łozu leżała.
 (: — uOch, Andziulu, korolu,
 narobiłaś nom żalu :).

11

Wyk. Waleria Żarnochowa ur. 1908 r., zam. Dąbrowy, woj. Ostrołęka. Nagr. 1981; tr. tekstu JA. Arch. PR w Lublinie.

1. Kolysz sie, kolysz,
 kolibecko sama,
 (: bo ja powandruje,
 gdzie ja bande chciała :).
2. Kolysz sie, kolysz,
 kolibecko lipowa,
 niechaj cie Pan Jezus
 synecku uuchowa,
 niechaj cie, synecku,
 Pan Jezus uuchowa.
3. Kolysz sie, kolysz,
 uod ściany do ściany,
 (: lulajze mi, lulaj,
 synecku kochany :).
4. Lulajze mi, lulaj,
 modre uocka stulaj,
 (: spjize az do rana
 dziecino kochana :).

12

Wyk. Genowefa Krupa z Woli Batorskiej, woj. Kraków. Nagr. 1980, tr. tekstu JA. Arch. WDK w Lublinie 1980, t. 3A.

0. (: Styry konie we dworze :),
 (: a nik nimi nie uorze :).
2. (: Cóż bedziwa uorali :),
 (: jak my pana sprzedali :).
3. (: Sprzedali my pod sam bór :),
 (: pieniądze my wzieni wór :).
4. (: uOj, piniązki, piniądze :),
 (: jo tu wami wyrządze :).
5. (: Kupie jo se korole :),
 (: powiesie je w stodole :).
6. (: Powiesie wos w stodole :),
 (: zastapicie mi role :).
7. (: Wszystkom pole sprzedała :),
 (: teraz bede ligala :).
8. (: Nic nie bede robiła :),
 (: lec po karcmach ch'odzila :).

opracował Jan Adamowski

Środowiska wiejskie i typy rodzin

Obserwując procesy przemian w dzisiejszej rodzinie nietrudno dostrzec, jak bardzo są one uzależnione od procesu przeobrażeń dokonujących się w szerszych zbiorowościach społecznych. Zjawiska te badają nauki społeczne i na podstawie swych wyników stwierdzają nie tylko fakt zależności wpływów środowiska na rodzinę, ale i rodziny na otoczenie. Chcąc zatem poznać rodzinę trzeba poznać tę dwustronną zależność, jej otoczenie, grupy społeczne oraz instytucje i organizacje, z którymi ona stale się styka, a także warunki rozwoju jednostki żyjącej w rodzinie i w szerszym społeczeństwie.

Przy charakterystyce środowisk wiejskich i ich rodzin, przy próbie ukazania ewentualnego ich zróżnicowania, uzasadnione wydaje się przede wszystkim dokładniejsze przyjrzenie się środowisku wiejskiemu jako całości. Należy zatem uwzględnić podstawowe struktury i te elementy lokalno-wiejskie, które mają decydujący wpływ na kształt życia i gospodarowania ich mieszkańców, różniąc je w jakimś sensie wyznaczając typologię tych środowisk.

1. Ogólna charakterystyka współczesnych środowisk wiejskich

Przystępując do charakteryzowania środowisk wiejskich i ich rodzin, należy przede wszystkim sformułować generalne stwierdzenie, że środowiska te przestały być „społecznościami zamkniętymi”. Weszły one w ponadlokalne związki, zwały się mocno z ogólnonarodową kulturą i życiem społeczeństwa. Dawna nieformalna organizacja społeczności wiejskich oparta na kręgach krewniacko-sąsiedzkich, na autorytecie proboszcza, bogatych gospodarzy i starszyzny, załamała się jako niewystarczająca. Nastąpił rozpad lokalno-centrycznej struktury wspólnoty wiejskiej, która oparta była na osobowych, krewniacko-rodzinnych i gospodarczych związkach mieszkańców wsi. Poza tym, stale różniące się dawny jednolity system wartości społeczno-obyczajowych, kulturowych i moralnych oraz związane z tym systemem wzory zachowań, a opinia wsi przestaje być ośrodkiem kontroli i presji wobec rozeszraniana się pozawiejskich i niekonwencjonalnych wzorów życia i gospodarowania, zwłaszcza u młodego pokolenia!

Ważnym zagadnieniem dla badaczy wsi jest aktualne funkcjonowanie w tych środowiskach kontroli społecznej, niegdyś sprawowanej samowładnie przez ówczesne autorytety wiejskie. Wiele wskazuje na ograniczenie się jej wpływów na życie mieszkańców wsi. Stwierdzono też zacieranie się trwałego i totalnego charakteru społeczności lokalnej. Kontrola sprawowana przez społeczność lokalną odnosi się obecnie niemal wyłącznie do małych grup, ulega zachwianiu i liberalizuje się, zaś w momencie powszechnej akceptacji nowych wzorów życia znów wraca

do równowagi. Taki przebieg zjawiska może wystąpić np.: przy wprowadzaniu niektórych innowacji gospodarczych, stylu życia i zachowań młodzieży, przy zawieraniu małżeństw z partnerami pochodzącymi z miasta. Zdarza się także, iż kwestionuje się istnienie kontroli na skutek nawiązywania się w postawach i zachowaniach ludzi ducha niezależności, partykularyzmu i konsumpcyjności. Objawia się to w nasilaniu pewnych zjawisk, np.: czytelnictwa prasy i książek, uczestnictwa w kulturze audiowizualnej, masowej, a w osłabieniu innych, np.: osobowych kontaktów i zainteresowań prospołecznych, intensywności form współzycia kulturowego typu tradycyjno-wiejskiego oraz rozluźnianiu się więzi rodzinno-krewniackich i lokalnych.

Już te pobieżne uwagi sugerują, że współczesna wieś podlega różnym, dynamicznym procesom dezintegracji społecznej. Równocześnie pojawiają się, w załączkowej postaci, nowe wzory życia wiejskiego. Jego kształty i natężenie zależą od typu społeczności wiejskiej, a zwłaszcza społeczno-zawodowej i demograficznej struktury wsi i stopnia jej industrializacji czy urbanizacji. W poważnym stopniu naruszony został hierarchiczny układ jednostek rodzinno-gospodarczych tradycyjnej wsi, które były ze sobą powiązane na zasadzie „obwodu zamkniętego” przez różne formy zależności, współpracy, solidarności zbiorowej, przez różne ceremonie i towarzyskie normy obyczajowe, łagodzące odczuwanie realnych dystansów czy sprzecznych interesów społeczno-gospodarczych.

Kręgi krewniacko-sąsiedzkie

Podobne zmiany dokonywały się na wsi między zespołami krewniacko-sąsiedzkimi a rodziną. Już przed kilkudziesięciu laty pisano, że sąsiedzi nie znają się i nie interesują się sobą. Nic nie obchodzi ich los sąsiadujących rodzin, często potrzebujących pomocy, zaniedbanych moralnie, upadających gospodarzo. Dziś ten kryzys więzi jest jeszcze bardziej wyraźny i drastyczny.

Rodzina macierzysta. Obok ogólnego zjawiska zawężania się szerszych więzi rodzinnych dostrzega się jednak także ich rozwój a nawet intensyfikację. Często powodowane jest to koniecznością współzycia we wspólnocie mieszkaniowej czy też gospodarczej. Mimo wielu odrębności istniejących w rodzinie małej oraz jej dążeniu do usamodzielnienia się, istnieją z różnych powodów stosunki współzycia i współpracy z rodzinami macierzystymi. Powszechne zatem przekonanie o całkowitym rozpadzie stosunków między rodziną małą a macierzystą wymaga korekty. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy rodzina mała powiększa się, a w związku z tym dochodzi do współpracy w zakresie opieki i wychowania dzieci. W sytuacji zatrudnienia pozarolniczego jednego z rodziców, udział starszego pokolenia w wychowaniu i w pomocy gospodarczej jest znaczny. Dlatego to zjawisku powolnego zanikania trzypokoleniowej rodziny, która złączona była wspólnotą zamieszkania i gospodarowania towarzyszy zjawisko odradzania się jej w nowej, zmodyfikowanej formie rodziny poszerzonej, zwłaszcza we wsiach gdzie wielu rodziców pracuje pozarolniczo. Podobne racje kooperacji i współzycia dostrzec można we wsiach tzw. otwartych czyli zurbanizowanych, choć nie w takim zakresie jak występowało tam, gdzie rodzice pracują pozarolniczo. Kontakty usamodzielnionych rodzin małych i rodzin macierzystych przejawiają się w utrzymywaniu bardziej rozległych stosunków osobistych na zasadzie pewnego dystansu przestrzennego. Podobieństwo między obydwoimi rodzinami jest raczej zewnętrzne.

¹ Zob. D. Markowska: *Kierunki przeobrażeń współczesnej rodziny wiejskiej*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1965, s. 72 nn.; Z. Tyska: *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974, s. 220; P. Kryczka, M. Szewgrub, J. Turowski: *Socjologia wsi i miasta w Polsce*, Warszawa 1970, s. 40-44.

² Zob. D. Markowska: *Rodzina w społeczności wiejskiej — ciągłość i zmiana*, Warszawa 1976, s. 213-217; B. Tryzna: *Problemy rolników w podziemnym wieku*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1972-1974, s. 87; J. Turowski: *Przemiany współczesnej rodziny*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1959, z. 4, s. 30-31; Z. Tyska: *Z badań nad przeobrażeniami rodziny w uprzemysłowionym rejonie Konina*, „Przegląd Socjologiczny” 1966, T. 19, z. 2, s. 142-143.

W związku z powyższym, na baczniejszą uwagę zasługuje fakt zmiany relacji międzypokoleniowej w rodzinie. Niegdyś starsi we wsi posiadali wielki autorytet i kierowali życiem młodych i ich rodzin. W związku z obecną sytuacją społeczno-gospodarczą wsi, z osobistą emancypacją młodych, z ich niezależnością ekonomiczną, słowem — w związku z ogólnocivilizacyjnymi przemianami strukturalnymi, funkcjonalnymi i ideologicznymi — zmalały związki zależności młodych od starszych. Starsze pokolenie odgrywa w życiu rodzin młodych raczej rolę pomocniczą i doradczą aniżeli zasadniczą, sankcyjną czy kierowniczą. Z zadowoleniem można stwierdzić, że obecnie na wsiach zmniejszyły się liczne niegdyś tarcia związane z emancypacją młodego pokolenia i kobiety wiejskiej. Przybierały one drastyczne formy w okresie międzywojennym, jak i w latach powojennych. Obecnie w dalszym ciągu następuje niwelowanie rozbieżności poglądów i postaw między generacjami, pomimo istnienia licznych różnic w dziedzinie kultury i obyczajowości, stylów życia i gospodarowania. Dostępuje się także większa tolerancja dorosłych w stosunku do nowych potrzeb i dążeń młodzieży. Znacznie zmalały nabrzmiały w latach powojennych, bariery nieufności, podejrzliwości w oddziaływaniach społeczno-wychowawczych na młodzież. Widać to m.in. w zaniku dawniej, powszechnej i publicznej krytyki. Reakcje starszych na niewłaściwe lub nowatorskie zachowania młodych w miejscach publicznych są bardzo zróżnicowane i odnoszą się do tych osób, z których rodzinami pozostaje się w bliższych kontaktach. Nie ingeruje się w sprawy rodzin, z którymi nie łączy bliższe kontakty krewniczo-sąsiedzkie czy towarzysko-rekreacyjne¹.

Krewni. Istnieją także powiązania rodziny z krewnymi, chociaż słabsze aniżeli te, które występowały w relacjach z rodzicami. Więzy te kształtują się na zasadzie wzajemnych kontaktów i odwzajemnienia. Mają one charakter bardziej dowolny i osobisty niż dawniej, mniej jest determinizmów natury przedmiotowej, gospodarczej. W takich układach nie może być mowy o ingerencji krewnych w życie rodziny małej, nuklearnej, chyba że łączy ją z nimi pewne więzi gospodarcze, sytuacyjne, prestiżowe... Z takimi relacjami można się spotkać tam, gdzie młodzi pracują pozarolniczo, wspólnie z innymi dorabiają się lub budują, pomagają sobie w opiece nad dziećmi lub w doglądaniu inwentarza żywego. Więzy tego typu występują we wsiach rolniczych tzw. zamkniętych, geograficznie i kulturowo izolowanych, które posiadają pewną tradycję i związaną z nią solidarność wewnątrzwioskową. We wsiach zurbanizowanych, „dorabiających się”, z ludnością pracującą pozarolniczo, tego typu więzy są bodajże najsłabsze².

Sąsiedzi. Zmiany jakie dokonały się w stosunkach sąsiedzkich, według trafnej oceny niektórych socjologów, można odnieść do kilku stwierdzeń³. Po pierwsze, obejmują one niewielką sferę świadczeń i wzajemnych działań dlatęgo, że wiele tych relacji wykonywanych w ramach sąsiedztwa przechodzi w stosunki umowne oparte na odpłatności i interesie. Następnie praktykowane jest sąsiedztwo opierające się na

dotychczasowych kryteriach takich jak: przyjaźń, wspólne cele i zainteresowania, wzajemność w porozumieniu i we współpracy wynikająca z pokrewieństwa potrzeb, dążeń i aspiracji życiowych, przynależność organizacyjna, które potem ułatwiają wybór partnera. Po trzecie — rozszerzył się obszar, w którym dokonuje się wyboru partnera do małżeństwa w ramach stosunków sąsiedzkich. Nadto obecnie stosunki sąsiedzkie zorientowane są na interes i dobro partnerów wchodzących w relacje, a nie na więź i społeczność lokalną jako całość.

Współczesne wsie stały się środowiskami otwartymi, często zdeintegrowanymi społecznie. Ludzie są w nich coraz częściej wobec siebie obcy, niezależni, zajęci swoimi interesami i wartościami określonymi mianem komercyjno-konsumpcyjnych, pochodzącymi z kultury masowej, industrialno-urbanizacyjnej. Rodzi to cały szereg problemów i dotychczas wsi nie znanych trudności, które trzeba rozwiązywać lub często boleśnie doświadczać. Najwyraźniejsze jak dotąd symptomy rozluźnienia więzi społecznej na wsi polskiej można zaobserwować we współpracy gospodarczej, w stosunkach pracy, w kulturze i we współżyciu społecznym. Fakty te pociągają za sobą kryzysy natury społeczno-moralnej, wychowawczej. Postępujące wysokie koszty pracy najmniej i świadczeń sąsiedzkich zmuszają do mechanizacji, do korzystania z usług rolnych, kooperacji i wzajemnych przedsięwzięć. Sytuacja taka powoduje pauperyzację i podupadanie słabszej i nieudolnej gospodarki rodzinnej, preferowanie wartości materialnych, ducha produkcyjności, efektywności czy kalkulacji, niezdrowej konkurencyjności — eliminujących z życia i kultury wiejskiej tradycyjny system wartości, który dawniej więź społecznie integrował oraz czynił ją ludzkim środowiskiem życia. Postępująca dehumanizacja, instytucjonalizacja i dezintegracja stosunków społeczno-zawodowych, są szczególnie niebezpieczne dla ludzkiego i moralnego oblicza polskiej wsi jak i organicznie z tym związane „wydolności” gospodarczo-żywnościowej rolnictwa. Skądinąd wiadomo, że ma to ogromne znaczenie i dalekosiężne konsekwencje dla życia i przyszłości całego kraju. Rodowodu tego życia i wielorakich konsekwencji należy szukać we wsi i kulturze ludowej, agrarnej.

Institucje i organizacje wiejskie

Drugim dość interesującym elementem we współczesnej rzeczywistości wiejskiej, istotnym dla relacji rodzinno-wiejskich obok społeczności i kręgów społeczno-lokalnych, są instytucje i organizacje. To one przejęły funkcje pełnione niegdyś przez społeczność wioskową. Dotyczy to m.in. funkcji administracyjnej, kulturalnej, rekreacyjnej, kontroli społecznej, wychowawczej, dziedzictwa społecznego. Wygasły dawne zależności strukturalne, które wiązały rodziny chłopskie w celu podejmowania wspólnych czynności i wzajemnego świadczenia usług. Skurczyły się lokalne stosunki oraz więzi bezpośrednie, które dawniej czyniły ze wsi wspólnotę. Przestrzeń społeczna i zakres styczności znacznie się rozszerzyły i wykroczyły poza daną wieś. Zwraca uwagę fakt, że nowe formy integracji wiejskiej i ponadlokalnej nie polegają na restauracji dawnej więzi rodowo-sąsiedzkiej. W nowych warunkach mogą one objąć tylko pewne kategorie ludzi lub organizować ich do określonego rodzaju potrzeb i to na sposób sformalizowany. Zresztą mają one nowy kontekst uwarunkowań i wyrażen; są zatem „jakościami” inne od tradycyjnych. Znaczą to, że są one mniej osobowe i bezinteresowne, zaś bardziej nastawione na interes uczestników, w którym istnieje umowa i organizacja podobna do spółek i przedsiębiorstw produkcyjno-przemysłowych.

W kontekście tych przemian zjawiskiem ogólnie obserwowalnym jest stały wzrost liczby wiejskich instytucji specjalistycznych. W obliczu tego zjawiska następuje instytucjonalizacja działań społecznych w tzw.

¹ Zob. D. Dobrowolski: *Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej*, Wrocław 1968 s. 243-244; B. Gołębiowski: *Kultura i życie codzienne wsi*, Warszawa 1964, s. 31; B. Koczyńska-Jaworska: *Institucje wsi podmiejskiej* [Tradycje społeczno-kulturalne i gospodarcze], w: *Rejon uprzemysławiany. Problematyka i badania* (Praca zbiorowa), Warszawa 1971, s. 170-171; M. Trawinska-Kwaśniewska: *Zmiany modelu rodziny chłopskiej na Ziemiach Odzyskanych Pomorza Zachodniego*, „Lud”, T. 49, s. 167.

² Por. K. Gilewicz: *Czyniły integrację środowisko wiejskie*, „Materiały Problematyczne” 1977, nr 9 s. 78-82; D. Markowska: *Przemiany społeczne wsi podmiejskiej*. Wnioski z badań terenowych nad wsiami podkrakowskimi i hipotezy, „Studia Socjologiczne” 1969, nr 4, s. 21-22.

³ J. Bursztyn: *Kultura ludowa — kultura narodowa*, Warszawa 1974; K. Dobrowolski: *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1, s. 51; W. Miśicki: *Zróżnicowanie społeczne a orientacja ku wartościom. Z badań nad osobowością mieszkańców współczesnej wsi w Poludniowej Małopolsce*, Wrocław 1973, s. 36; J. Turkowski: *Od wsi tradycyjnej do wsi współczesnej*, „Wiś Współczesna” 1966, nr 8, s. 50-59; A. Zambczyńska-Kuchnowicz: *Rzemiełnictwo w społeczności rolników*, Wrocław 1974, s. 178.

związkach spółdzielczości wiejskiej. Według B. Gałęskiego⁶ spółdzielczość wiejska od 1956 roku stała się główną i najbardziej powszechną formą organizacyjnego współdziałania mieszkańców wsi oraz profesjonalizacji ich życia. Zjawisko to przy różnych wahanach wiejskiej koniunktury spółdzielczej w ostatnich latach rozwija się dalej, choć w nieco zmodyfikowanej formie. Spośród różnych form spółdzielczości wiejskiej należy przede wszystkim wyróżnić kółka rolnicze. To one zastępują w dużym stopniu żywą siłę rolniczą likwidując najem, ograniczając węgier i współpracę międzysejską, jednocześnie intensyfikując produkcję rolną i stosunki formalne. Widać zatem, iż są one strukturalnie różne od tych form spółdzielczości, które funkcjonowały na wsi polskiej do II wojny światowej.

Należy dodać, że stan ten jest przejawem bardzo ważnego procesu, a mianowicie, świadomego obywatelskiego uspołecznienia się mieszkańców wsi, mającego swój własny wymiar, często ponadpartykularny i ponadlokalny. Tendencja ta jest również widoczna w działalności obecnych samorządów wiejskich, organizacji społeczno-kulturalnych i politycznych działających na terenie wsi. Ogólnie zauważa się tendencje do rozwoju tych instytucji, ich specjalizację, rozszerzanie swego zakresu, form i metod oddziaływań. Niewątpliwie nie pozostaje to bez wpływu na poglądy i zachowania ludności wiejskiej, na kontekst społecznych stosunków lokalnych otwierających się coraz bardziej uniwersalnie na problemy pozalokalne czy ogólnokrajowe. Te zjawiska mają wpływ na więzi rodzinne i na tworzenie się nowego systemu wartości wyrażającego się w preferencjach świadomościowo-dążeń, na postawy i zachowania ludzi.

Pośród organizacji działających na terenie wsi, które zrzeszają młodych ludzi, na czoło wysuwa się Związek Młodzieży Wiejskiej, umożliwiający swym członkom działanie w różnych formach życia społeczno-kulturalnego, sportowego, rekreacyjnego, patriotyczno-obywatelskiego, artystycznego, oświatowego, m.in. w klubach kultury, związkach sportowych, hobbystycznych, folklorystycznych, przysposobiania i kursów rolniczych, samopomocy, poradnictwa. Wiele światła na rolę ZMW w życiu wsi współczesnej rzucają badania niektórych socjologów m.in. B. Gołębiowskiego, Z. Grzelaka, W. Makarczyka, R. Manteuffla, A. Pawełczyńskiej i J. Stelmachowskiego⁷. Stwierdzają oni jednoznacznie, że zmienił się stosunek ludności wsi, zwłaszcza młodych, do tej organizacji. Twierdzą też, że wśród zrzeszonych można dostrzec silniejsze rozbudzenie potrzeb i postaw techniczno-racjonalizatorskich, sportowych, społeczno-kulturowych, patriotycznych. Cenny jest fakt, że związek ten poszukuje nowych form swego życia i funkcjonuje sięgając do przeobrażeń tradycji spółdzielczości wiejskiej oraz ruchu ludowego. Jest to modyfikacja własnej działalności w oparciu o tradycję wsi z myślą o jej jutrze. Jest to funkcja pomostu między przeszłością i przyszłością jaką Związek — szukający mocnego zakorzenienia w obecnej rzeczywistości — chce pełnić.

Poprzez te organizacje można analogicznie spojrzeć na stosunek ludności wsi do innych organizacji. Wskazuje na to tendencja do udziału rolników w organizacjach politycznych, takich jak ZSL i PZPR; społeczno-kulturalnych tj. w kołach gospodyń, w klubach rolnika,

sportowych i artystycznych; w Ochotniczej Straży Pożarnej; w innych związkach (spółdzielnie i banki rolne, związki kredytowo-zapomogowe, zespoły regionalnej spółdzielczości czy rzemiosła, różne kluby hodowców i racjonalizatorów).

Na uwagę zasługuje relacja jaka łączy rodzinę wiejską ze szkołą. Dziś szkołę traktuje się jako kompetentną instancję w kwestiach kształcenia i wychowania dzieci oraz młodzieży. Uważa się ją za szansę awansu społecznego, możliwości „wyrwania się” do miasta, zdobycia kwalifikacji zawodowych oraz za miejsce nowoczesnego wychowania. Pomimo powszechnej aprobaty i świadomości konkurencji jaką stwarza rodzinie szkoła przez dysponowanie możliwościami i środkami pedagogicznymi, jest ona zdaniem L. Kocika⁸, traktowana jako ubogi — pod względem możliwości wychowawczych — partner rodziny. Nieraz szkoła jest uważana za agenturę kultury, mimo że wyręczają ją w tym liczne kluby, kółka, organizacje, czy też środki społecznego przekazu myśli oraz kontakty z miastem. Niemniej jednak należy oczekiwać, że przy wzroście aspiracji i potrzeb społeczno-oświatowych i kulturowych ludności wsi podniesie się też jej atrakcyjność przy inicjowaniu wielu imprez kulturalno-rozrywkowych i kształceniowych.

Należy przewidywać, że w obliczu intensyfikacji i specjalizacji rolnictwa, w związku z nowymi wzorami gospodarowania i życia, ze wzrostem świadomości oraz społeczno-kulturowego i polityczno-obywatelskiego zaangażowania — więzi ludności wiejskiej z tymi instytucjami i organizacjami utrzyma się, a nawet wzrośnie.

II. Typy środowisk wiejskich i związanych z nimi rodzin

Pozostaje do scharakteryzowania podstawowy a zarazem docelowy temat, którym jest zróżnicowany kontekst środowiskowo-społeczny polskiej wsi i związanej z nim rodziny wiejskiej. W związku z tym mówi się dziś o kilku zasadniczych typach środowisk wiejskich i ich rodzin.

Zmiany zachodzące we współczesnym społeczeństwie wiejskim w Polsce — jak ukazano powyżej — są głębokie i wielokierunkowe. Za J. Szczepańskim⁹ można rzec, że jest to środowisko szybko różniące się społecznie i zawodowo, a jest to zasadniczy trzon w postaci ludności rolniczej ulega istotnym przekształceniom. Nie można dziś mówić o środowisku wiejskim w ogóle, lecz o konkretnych środowiskach wiejskich. Należy wskazać na różne jego typy i związanej z nim rodzin¹⁰.

Wyodrębnienia typów środowisk wiejskich można dokonać opierając się na następujących ogólnych kryteriach: 1) kryterium przynależności społeczno-zawodowej ludności danego środowiska, które ukaże wpływ przynależności warstwowej na wzory życia, 2) kryterium związane z wpływem grupy lokalnej oraz przenikaniem wzorów i modeli życia pochodzących z kultury masowej, 3) kryterium wynikające z poprzedniego i związane się z odrębnościami regionalnymi, charakteryzującymi rolę tradycji kulturowych w obrębie określonych części kraju.

Na podstawie literatury przedmiotu można sformułować następujące continuum tych środowisk i związanych z nimi rodzin, których cechy przemian przedstawiają się odmiennie: rolnicze, dwuzawodowe robotni-

⁶ B. Gałęski: *Rola kółek rolniczych w aktywizacji społeczności wiejskich, w: Aktywizacja i rozwój społeczności lokalnych* (Praca zbiorowa), Wrocław 1973, s. 129; tenże: *Społeczna struktura wsi*, Warszawa 1962, s. 84.

⁷ B. Gołębiowski: *Kółka młodzieży wiejskiej. Studium socjologiczne o uwarunkowaniach aktywności ZMW*, Warszawa 1967, s. 31; tenże, Z. Grzelak: *O strukturze treści 169 wypowiedzi autobiograficznych „Moje pierwsze kroki w gospodarstwie”*, *Przegląd Socjologiczny* 1971, t. 24, s. 217-219; W. Makarczyk: *Czynnik stabilizacji w zawodzie rolnictwa i motywy migracji do miast*, Wrocław 1964, s. 156-157; R. Manteuffel: *Przyszłość rolnictwa*, Warszawa 1979; J. Stelmachowski: *Drogi przyszłości rolnictwa*, „Więź” 1971, nr 6, s. 24-29; A. Pawełczyńska: *Postawy ludności wiejskiej wobec religii*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968, s. 83-84.

⁸ L. Kocik: *Przeobrażenia funkcji współczesnej rodziny wiejskiej*, Wrocław 1976, s. 98-99; S. Krawiec: *Funkcja społeczna nauczyciela w środowisku wiejskim*, „Nauczyciel-Szkola-Środowisko” 1965, nr 4, s. 64-87; Z. Kwieciński: *Szkola a środowisko wiejskie (Sprzeczności i konflikty)*, „Nauczyciel i Wychowanie” 1971, nr 4, s. 18-29; M. Oryl: *Organizacja kształcenia w szkole środowiskowej na wsi*, „Nauczyciel i Wychowanie” 1980, nr 6, s. 60 nn.

⁹ J. Szczepański: *Zmiany w strukturze klasowej społeczeństwa polskiego, w: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej*, s. 60-65.

¹⁰ Zob. J. Turowski: *Zróżnicowanie i przemiany rodziny w Polsce a teoria rodziny nuklearnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973, z. 1, s. 51 n.; P. Kryczka, M. Szewgrub, J. Turowski, dz. cyt., s. 18-19.

cze i podmiejskie. Można je zamknąć w dwóch zasadniczych typach: 1) zamkniętych środowisk rolniczych, utrzymujących się na peryferyjno-izolowanych terenach osadniczych oraz 2) dominującym i ekspansywnym typie środowisk otwartych. Należą do nich środowiska rolnicze znajdujące się na różnym poziomie modernizacji gospodarki indywidualnej i urbanizacji wzorów życia swych mieszkańców, następnie — środowiska i ich rodziny typu dwuzawodowego, robotniczego oraz wie i rodziny podmiejskie pozostające w bliskim sąsiedztwie miast lub w ich obrębie. Typ środowisk i rodzin „zamkniętych” utrzymujący się na terenach geograficznie izolowanych i kulturowo odrębnych ogranicza się tylko do terenów typowo rolniczych i tradycyjnych, które stanowią dziś mniejszość i praktycznie zanikają.¹¹

Przed scharakteryzowaniem poszczególnych typów środowisk wiejskich i ich rodzin trzeba wskazać na ich podstawową i dominującą w polskich warunkach kategorię. Stanowią ją wieś rolnicza, w których główną grupę społeczną reprezentuje warstwa chłopska, posiadająca samodzielne gospodarstwa rolne oparte na pracy członków rodziny. Szacuje się, że warstwa ta stanowi około 50-60% ogółu ludności i rodzin wiejskich, zaś w poszczególnych regionach kraju od 40% do 80%. Oznacza się ona następującymi cechami: poszczególne gospodarstwa rolno-domowe posiadają środki produkcji w zakresie wystarczającym do zdobycia środków utrzymania we własnym gospodarstwie; produkcja rolno prowadzona jest przy pomocy rodziny, a najem ma charakter dorywczy; właściciel gospodarstwa rolnego zajmuje się głównie pracą we własnym gospodarstwie. Specyfiką wsi rolniczych w Polsce, różniącą je od innych środowisk społecznych, jest fakt, że posiadają własną strukturę społeczną, a ich rodziny, swoisty styl życia jest społecznie zintegrowany z otoczeniem i zsynchronizowany z przyrodą (gospodarczo nosi cechy uniwersalizmu i samowystarczalności). Inaczej mówiąc — warstwa rolnicza tkwi w polskich środowiskach wiejskich w stosunkowo dużej symbiozie z przyrodą oraz w asymilacji ze wspólnotą lokalną.

Typ zamkniętych środowisk rolniczych i ich rodzin

W kategorii środowisk rolniczych w Polsce można wyodrębnić pewną grupę wsi tzw. zamkniętych, czyli leżących z dala od miast, zakładów przemysłowych i szlaków komunikacyjnych. Pośród ogółu środowisk rolniczych te wieś cechują się najsilniejszym wpływem warunków przyrodniczych na życie ludzkie oraz w stosunkowo niewielkim zakresie ulegają przemianom społecznym i kulturowym. Stąd też charakterystyczna jest tam zasiedloność wielu rodzin oraz silny związek z ziemią, z „ojcowizną”. Środowiska te odznaczają się mocno eksponowaną rolą tradycji oraz rangą rodziny i kręgów krewniczo-sąsiedzkich w życiu społeczności lokalnej. Po dziś dzień działają tam środowiskowe konformizmy oraz istnieją tradycje wspólnej i odległej przeszłości. We wsiach zamkniętych istotną rolę odgrywa małe zróżnicowanie społeczne oraz kulturowa jednorodność tamtejszych mieszkańców. Z kolei wielofunkcyjność tych środowisk wynika z ich społecznej i przestrzennej izolacji, która rodzi opór przeciw docierającym tam innowacjom. W środowiskach tych najlepiej można zaobserwować katolizmy typu ludowego, kulturowego, występujący w Polsce do chwili obecnej.¹² Wskutek dokonujących się tam społecznych przeobrażeń, środowiska te i ich rodziny zdają się wyrażać „wyjście”

z zamkniętych społeczności wioskowych, w dawnym znaczeniu, ku społeczeństwu wiejskiemu rozwojowemu, otwartemu. Według statystyk udział tego typu środowisk ocenia się na około 8-10% ogółu środowisk wiejskich, przy czym występuje w nim wyraźna tendencja zanikowa.

Typ otwartych środowisk wiejskich i ich rodzin

Środowiska i rodziny rolnicze. W warunkach polskich prawie połowę tych środowisk stanowią wieś rolnicze w zaczątkowej i często stagnacyjnej fazie modernizacji indywidualnej gospodarki rodzinnej oraz urbanizacji życia swych mieszkańców. Gospodarstwa rolne o bardziej zmodyfikowanym typie produkcji rolnej i wyższym zurbanizowanym poziomie życia rolników, stanowią w Polsce około 25-30% ogółu indywidualnych gospodarstw rodzinnych. Niewielką, bo zaledwie 4-5% grupę gospodarstw stanowią te, które odznaczają się stosunkowo wysokim — jak na polskie możliwości — stopniem technizacji i specjalizacji gospodarczej oraz kooperacji z rolniczymi usługami. Gospodarstwa owe w swych wzorach organizacji produkcji rolno-zwierzęcej przypominają bardziej przedsiębiorstwo lub spółkę gospodarczą niż tradycyjną wspólnotę.¹³

Środowiska i rodziny dwuzawodowe. Zjawiskiem coraz bardziej widocznym na polskiej wsi jest pojawienie się i rozrost ludności dwuzawodowej. W jej skład wchodzi dwie grupy, które ze względu na podwójne zatrudnienie w rolnictwie i poza nim zwiążą dwuzawodowość. Są to chłopo-robotnicy i robotniko-chłopi. W literaturze socjologicznej można znaleźć kilka kryteriów typologii tej warstwy ludności. Daje się jednak stwierdzić pewną jednomyślność.¹⁴ Z zasady dzieli się tę kategorię ludności w zależności od dochodu z pracy pozarolniczej i w zależności od posiadanego gospodarstwa rolno-domowego. Ludzi utrzymujących się głównie z gospodarki określa się chłopo-robotnikami, zaś tych, którzy żyją z pracy pozarolniczej robotniko-chłopami. Według najnowszych wyliczeń GUS-u kategoria ta osiąga około 15% ogółu ludności wiejskiej, co stanowi około 3 mln osób, i wykazuje stałą tendencję wzrostową w skali ogólnopolskiej jak i w skali poszczególnych środowisk. Dzieje się tak w wyniku funkcjonowania i uruchamiania w kraju, w okresie powojennym, licznych inwestycji przemysłowych, w których wiele głów rodzin wiejskich podejmuje pracę zarobkową.¹⁵

Zjawisko tworzenia się tej warstwy nie jest nowe. Na ziemiach polskich datuje się od początków XX wieku. Staje się ono szczególnie niepokojące w tych środowiskach, w których zasiadają rodziny rolnicze zostające „wyrwane” ze swej macierzystej, wioskowej społeczności i weszły w orbitę industrialno-urbanizacyjnych wpływów. Skala tego zjawiska jest dość szeroka, bowiem w latach 70-tych sięgała już 15-20% — poza woj. katowickim, które wykazywało tendencję zmniejszania się odsetka dwuzawodowców. Według opinii badaczy liczba dwuzawodowców będzie stale wzrastała wszędzie tam, gdzie jest przeludnienie wsi i rozbudowuje się przemysł. W związku z istnieniem kategorii ludności dwuzawodowej i rodzin tego typu, oczekuje się dalszego — niepokojącego dla perspektyw wsi i rolnictwa — rozdrabniania i podpadania gospodarki rodzinnej oraz związanej z tym zjawiskiem postępującej urbanizacji życia mieszkańców tych wsi.¹⁶

¹¹ Zob. D. Markowska: *Typy rodzin rolniczych*, „Problemy Rodziny” 1974, nr 4, s. 15; tenże, *Rodzina w społeczności wiejskiej — ciągłość i zmiana*, s. 173 nn.

¹² Na te tematy wypowiadają się m.in.: D. Gala, B. Gałęski, E. Jagiello-Lysiowa, F. Mleczko, M. Pohoski, A. Stojak, J. Szczepański, B. Tryfan, R. Turiski.

¹³ Zob. D. Gala: *Ludność dwuzawodowa w strukturze społeczno-zawodowej wsi w rejonach uprzemysławianych, w: Gospodarka czynnikami ludzkimi w rejonach uprzemysławianych* (Praca zbiorowa), Warszawa 1967, s. 58-59.

¹⁴ Por. tenże, *Chłopo-robotnicy w opinach ludności wiejskiej*, Warszawa 1964, s. 29; S. Moskał: *Ludność dwuzawodowa w procesie społeczno-gospodarczych przeobrażeń wsi*, Warszawa 1978.

¹⁵ Z podobnymi kryteriami podziału można się spotkać m.in. u D. Dobrowolskiej, B. Gałęskiego, E. Jagiello-Lysiowej, K. Łapińskiej, D. Markowskiej, J. Szczepańskiego, W. Wincławskiego.

¹⁶ Zob. B. Gałęski: *Socjologiczna problematyka rodziny chłopskiej*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1964, s. 7-27; W. Piwowski: *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971, s. 22-24.

Środowiska i rodziny robotnicze. Typ środowisk robotniczych jest rzadko dokumentowany w literaturze socjologicznej. Są to skupiska ludności robotniczej, która wytworzyła się w zasadzie z ludności chłopskiej. Według szacunku niektórych autorów¹⁷ ludność tych środowisk w Polsce stanowi około 10% ogółu społeczności wiejskiej. Zdarza się, że można spotkać całe wsie robotnicze lub z przewagą robotników (60-80% ogółu ludności danej wsi). Zdaniem R. Pietraszki¹⁸ środowiska robotnicze regionu krakowskiego i Górnego Śląska stanowią około 10% ogółu wsi, a wraz ze wsiami o dużym odsetku robotników nawet 20%. Są regiony Polski, m.in. na Ziemiach Odzyskanych, gdzie środowiska tego typu nie występują.

W typie środowisk robotniczych można wyróżnić dwie zasadnicze grupy: wsie o bogatej przeszłości i tradycji zawodowej oraz środowiska, które powstały i kształtują się w warunkach Polski Ludowej.

Najdawniejsze wsie robotnicze związane były z górnictwem i hutnictwem i dlatego powstawały w dawnych regionach przemysłowych Kielecczyny, Śląska, Krakowskiego. Rodziny z tamtych wsi posiadają bogatą tradycję zawodową, dziedziczną przez pokolenia, są społecznie zwarte, posiadają swoją kulturę, styl życia i poglądy. Solidarność i spójność wewnątrzwioskowa, jak i poczucie przynależności do warstwy robotniczej, są tam silniejsze niż w pozostałych typach wiejskich środowisk, obowiązują większe rygory i dyscyplina oraz żywsze formy współpracy i braterstwa. Istnieją tam znacznie rozwinięte wewnątrzwioskowe i międzyrodzinne więzi formalne. Bogatsza tradycja i stosunki pracy kształtujące ludność od wielu pokoleń sprawiły, że społeczności te pełnią nadal funkcję kulturalną i funkcję kontroli społecznej, choć w ograniczonym zakresie. Do tej grupy środowisk W. Kwaśniewicz zalicza rozlokowane na terenie całego kraju wsie i rodziny o tradycjach rzemieślniczych i chałupniczych¹⁹.

Wsie środowiska robotnicze powstałe w Polsce Ludowej są, w odróżnieniu od poprzednich, bardziej zróżnicowane a ich ludność jest zatrudniona we wszystkich gałęziach gospodarki narodowej. Środowiska te powstają blisko rejonów przemysłowych i miast. Ich rodziny są poddane silnym urbanizacyjnym wzorom życia i funkcjonują według przemysłowej organizacji pracy. Kobiety z tych rodzin najczęściej prowadzą małe przyzagrodowe działki lub pracują w miejskich usługach, a tylko nieliczne zatrudnione są w przemyśle.

Spśród znacznej grupy środowisk robotniczych powstałych w Polsce Ludowej należy wyodrębnić kategorię robotników rolnych. Specyficzny jest fakt, że w Polsce stanowią jej z zasady środowiska państwowych gospodarstw rolnych. Największe ich zagęszczenie jest na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Lokalizacja większości PGR-ów na Ziemiach Odzyskanych komplikuje dodatkowo i tak trudną sytuację społeczną tych środowisk. Spśród wielu czynników powodujących jej złożoność wymienić należy przede wszystkim wymiesanie ludności i związany z tym zjawiskiem trudny proces integracji społeczno-kulturowej, wnoszenie przez pegeerów do nowych środowisk często przestarzałych i nieadekwatnych wzorów życia i gospodarowania z terenów macierzystych, brak ustalonych wzorów postępowania w społecznościach sąsiedzkich, niska ocena statusu pegeerowskiego robotnika a także często negatywna selekcja do tego zawodu, duża fluktuacja kadr pracowniczych. Społeczno-zawodową sytuację pegeerowskich środowisk niejednokrotnie utrudnia położenie gospodarstw z dala od terenów wiejskich i szlaków komunikacyjnych, trudne warunki socjalno-bytowe a także panujące tam często społeczno-

-obyczajowe rozprężenie. Ludność tych środowisk stanowi około 3-4% ogółu ludności wiejskiej i nie wykazuje tendencji wzrostowych²⁰.

Środowiska i rodziny podmiejskie. Są to środowiska łączące w bezpośrednim sąsiedztwie miast oraz te, które wskutek rozbudowy granic miasta znalazły się w ich obrębie. W związku z tym są one związane z miastem bezpośrednimi relacjami ekonomicznymi i społeczno-kulturalnymi. Często podkreśla się, że środowiska te stanowią typ przejściowy między wsią a miastem. Znaczący to, że obok cech wspólnych wszystkim innym typom wsi mają one pewne specyficznie miejskie cechy. Nie wyklucza to posiadania przez nie pewnych cech odrębnych, im tylko przynależnych. Egzystując w strefie bezpośredniego ciężenia ku miastu ludność podmiejska i jej rodziny częściej oraz łatwiej łączą zajęcia, styl życia, czas wolny, funkcje gospodarcze z życiem miasta. Występują tam przejściowe formy współżycia społecznego, tak wewnątrzrodzinne jak i sąsiedzko-towarzyskie; istnieją w swoistej koegzystencji dwa różne systemy — miejski i wiejski. Zauważa się tam większe zróżnicowanie ludności i rodzin pod względem przynależności społeczno-zawodowej, egzystowanie z racji pomocy gospodarczej i opiekuńczo-wychowawczej tzw. rodzin „poszerzonych”²¹.

Współczesna społeczność wioskowa jako fundamentalne podłoże życia rodzinnego stale się przekształca. Przebobraża się ona — z tradycyjnej społeczności rolniczej, zróżnicowanej majątkowo i społecznie, a jednak zintegrowanej wewnętrznie i w znacznym stopniu zamkniętej — w zbiorowość zniwelowaną majątkowo i społecznie, żyjącą tymi samymi aspiracjami kulturowymi, a jednocześnie nie powiązaną całościowo, „otwartą”, uczestniczącą w różnych kręgach, instytucjach i środowiskach społeczności pozalokalnych.

Trudno w krótkich rozważaniach przedstawić obszerną i zróżnicowaną problematykę współczesnych przemian rodzinno-wiejskich. We współczesnej wsi — gdzie zanikają specyficzne cechy grup lokalnych przy jednoczesnym unifikowaniu się tradycyjnej kultury, która przechodzi w kulturę ogólnonarodową, a więzi lokalne zastępowane są przez instytucje i organizacje — zmienia się tradycyjna struktura i funkcja gospodarki, rodziny i życia ludzkiego. Konflikt w rodzinie wiejskiej jest zjawiskiem zmiennym. Wiele też innych czynników składa się na dysharmonię wsi. Mówiąc ogólnie, jest ona rezultatem wkroczenia wsi w społeczno-kulturowy i gospodarczy krąg życia kraju przy jednoczesnym zachowaniu pewnych trwałych i funkcjonalnych elementów tradycyjnej struktury oraz organizacji wsi. Tymi zachowawczymi elementami są m.in.: zasiedzialość rodzin i ich związek z ziemią; izolacyjne rozmieszczenie wielu małych wiosek, przysiółków czy kolonii; partykularyzm, a nawet antagonizmy historyczno-gospodarcze i społeczno-kulturowe; przestarzałe poglądy na charakter gospodarki i styl włodarczenia wraz z pokutującym przekonaniem o samowystarczalności i fundamentalnej wartości pracy na roli; silne związki emocjonalne z „ojcowizną” i ze wsią; wspólne tradycje i kultura.

Nie sposób pominąć kwestii tzw. rodziny malej, której towarzyszy stały proces indywidualizacji, wzrost swobody w rozstrzygnięciu spraw rodzinno-gospodarczych. Wyłamanie się jej spod obowiązujących

¹⁷ Zob. J. Turowski: *Zróżnicowanie i przemiany rodziny w Polsce a teoria rodziny młodej*, *Zeszyty Naukowe KUL*, 1973, z. 1, s. 51.

¹⁸ R. Pietraszka: *Wielkość robotnicza*, Wrocław 1969, s. 30-36.

¹⁹ W. Kwaśniewicz: *Wsie społeczno-rzemieślnicze w procesie przemian*, Wrocław 1970, s. 185 nn; A. Zambrzycka-Kuchniewicz, dz. cyt.

²⁰ Por. R. Mantuffel, dz. cyt., s. 32 nn; tenże: *Wsiejskie horyzonty*, Warszawa 1977. Dane na temat PGR-ów posiadamy z badań realizowanych także przez IER w Warszawie (przy PAN) oraz KUL.

²¹ Zob. D. Dobrowolska: *Przeobrażania społeczne wsi podmiejskiej*, Wrocław 1968; D. Markowska: *Przemiany społeczne wsi podmiejskiej. Wnioski z badań terenowych nad wsiami podkrakowskimi i hipotezy*, dz. cyt.; tenże: *Przemiany społeczności wiejskiej*, Wrocław 1964; J. Sulimski: *Proces urbanizacji w strefie podmiejskiej Karkowa*, Wrocław 1967.

kanonów zachowania naraża ją na negatywne oceny opinii publicznej, ale wobec relatywnie większego stopnia tolerancji nie prowadzi do izolacji czy wykluczenia ze społeczności wioskowej. Izolacja rodziny małej z dawnych wsi lokalnych, zauważalna we wszystkich typach wsi, jest wynikiem ogólnej emancypacji kobiety i młodzieży wiejskiej. Najprawdopodobniej w tych rodzinach dokonały się ilościowo-jakościowe przeobrażenia w wielu sferach życia wyrażające się w nowych sposobach postępowania, wartościowania i gospodarowania. Zakres tych przemian i ich kształty, warunkowane społeczno-zawodową strukturą oraz typem subkultury regionu wiejskiego, wymagają jednak już osobnego i szerszego potraktowania.

Zbigniew Narecki

WANDA CZUBERNAT

O miłości pisanie przy grabieniu siana

*

Grabię tustą koniczynę
kocim brzuszkom na pierzyne
Słonko włazi mi do ucha
w drzewach ptasia zawierucha

Napinają kopy brzuchy
pośród ptasiej zawieruchy
a ja robię dziurę w sianie
na wieczorne na kochanie

Przed wieczrą po wieczery
kiedy huknie sowa z wieży
napęcznieje osia bania
od naszego całowania

*

Masz oczy jak dwie burze
Masz oczy jak archanioł
a we mnie dzwony biją
i leluje się lamią

a ja się wstydę pisać
wierszeta malinowe
bo wiatr od ciebie leci
i psuje rymy nowe

I stare rymy wymiół
Do wiatru i do siana
a ty wlałeś do kopy
i siedzisz tam od rana

Dwadzieścia cztery burze
huknęły w moje serce



Anna Łękawa (Ląka Górna) Kolednicy, olej. Fot. L. Kistelski

a ty mi nie chcesz pomóc
i z kopy wyleżeć nie chcesz!

Ballada jakich wiele

Przez śniegi przez błoto
przeważnie piechotę
kultura dociera do wioski
Nowak i Kawalec nietrudni są wcale
Eliota czytają kumoski

Opera dojedzie
zaraz po obiedzie
i Tosce wystawi w stodole
Wesoły rumiany zregenerowany
wychodzi pan rolnik na pole

Na polu na gruszcze
na grzędzie w pietruszce
pan rolnik przyciska guziczki
i grządkę się pielą
pokosy się ścielą
a w stajni się rodzą cieliczki

A on se poleży
krawcak przymierzy
lakierki mu robot wyglądzi
w ścianie ma kraniczek w kraniczku krupniczek
krupniczek na chandrę poradzi

Miał syna syn uciekł
do miasta do uciech
bo nie chciał należeć do gminu
i dawał lekcje korepetycje
pan rolnik zapomniał o synu
Aż raz przy niedzieli
jak leżał w pościeli
włazł jakiś dziadzyga koślawy
sukmana na grzbiecie
w cholewiakach wiechcie
kapelusze jak przetak dziurawy
I rzecze w te słowy
jam twórcą ludowy
i wracam z wystawy z Berlina
Czy rasie to nie rusza?
w polu stoi grusza

zetrnijcie tatusiu dla syna!
Rolnik się odwrócił
dziadzyga wyrzucił
i dlonie o portki wyciera
a w synu coś jęknęło i serce mu pękło
i twórca bez gruszek umiera:
Sprzedałem dwa świętki
i różne pamiątki
a resztę przeszedłem piechotą!
Pan Bóg się tym brzydzi
kto syna się wstydzi
i z domu wyrzuca go w błoto...

Wieczorem w niedziele
przy wiejskim kościele
syn struga z plastyku Jezuski
i dziada udaje
i panom sprzedaje
i jeszcze cygani że z gruszek

Wanda Czubernat



Zespół Pieśni i Tańca Akademii Rolniczej w Lublinie na tle Muzeum Wsi Lubelskiej. Fot. L. Demidowski

a ty mi nie chcesz pomóc
i z kopy wyłazić nie chcesz!

Ballada jakich wiele

ANDRZEJ GRZYB

przesłanie pieśni

kultura doctera do

Nużak i Kawalec

KACZKA

Po podwórzu zawsze kręciło się kilka kaczek. Przeważnie białych, ale bywały też pstre lub czarne. Od świtu do nocy kwacząc, podskubując chwasty przy płocie, tytlały się w piasku i błocie przy korytku, kiwały śmiesznie, lecąc na leb na szyję, gdy babcia lub ciotka chlusiła pomyjami. Zimą było ich mniej. Do wiosny pozostały z tego stadka dwie kaczki i kaczor.

Wiosną powtarzała się kurza, gęsia, indyjska i oczywiście kacza historia raz jeszcze. Nagromadzone w wielkiej misie jaja dzieliła babcia na trzy części. Dziesięć dla kaczki i jeszcze dziesięć dla kaczki, dziesięć dla tej zwariowanej kury, co to chciałyby siedzieć na jajkach już od grudnia, resztę, jeśli była reszta, sąsiadkom, bo Marcie jakiś się nie niosły, a Marynec jeszcze w lutym, kiedy już jej kaczuszka zaczynała przyszyć jajami, lis z podwórza kaczkę porwał. Mościła babcia trzy kartoflane kosze dla kaczek i kury i jeszcze dwa dla kury, co na kurzych jajach miała siedzieć i dla tej, której podkładano indyjskie. Kiedy już wszystko było gotowe, w chlewiku i w stodole zaczęło się wysiadanie. Modliła się babcia, żeby się tylko nie zjawiała kuna, bo udusi i żeźre jaja, żeby kaczki i kury jaj nie zaziębily, żeby nie zdarzyła się sroga burza z piorunami, bo grzmot jaja może ogłuszyć i żeby które nie było puste, bo szkoda, a kaczoza w sobotę trzeba pod nóż.

W sobotę po śniadaniu, nie, po fryszky — jak mówiła babcia — ciotka wyjmowała z błękitnego kredensu w esyfloresy i kwiaty litrowy blaszany garnek. Wlewała do niego octu tak, żeby przykryte było emaliowane dno. Wcisnęła mi garnek w rękę, wręczała mątwkę, brała ten szpiczasty, ostry niby dziadkowa brzytwa nóż i gderając byle co, ciągnęła mnie do drewni. Właśnie w drewni, jeszcze przed porannym karmieniem gadziny, zamknął dziadek kaczoza. Kiedy ciotka wyciągnęła skobel i otworzyła drzwi oparte na jednym tylko zawiasie, pokancerowane przez nasze wieczne z nimi wojowanie, kaczor z głodu, jak ten wiejski głupek, co to leżę z głębą przekrzywioną, łapę prośalnie wyciągnął, choć przecie wiedzieć powinien, że nie skibkę chleba dostanie, a po grzbiecie, bo w szkódę wlał przed chwilą albo wczoraj, tak i ten kaczor, jak cięle, wywracając się na rozrzuconych wokół pieńka szczapach, przyfrunął ku pulchnym rączkom ciocienki. A ona cabas go i kwiczącego teraz niemilosiernie łokciem przycisnęła, fartuch poprawiła i rozsiadła się na pieńku. Przełożyła kaczoza spod łokcia między klockowate ociupinkę, choć różem niby dojrzewające jabłka świecące kolana i wciskając go głęboko w fartuch i jeszcze głębiej w

siebie, wprawnie za dziób kwaczący trzymając szyję już skubała. Kiedy pośrodku tego próbującego się wyrwać lba, gniazdko do gołej skóry już wyskubała, fuknęła na mnie, no, żeby ten garnek podstawił i pamiętał, że trzeba mieszać, bo jak spaprę, to... Nożem z wielkim, cieniutkim czubem kaczorowi we łbie, w tym wyskubanym gniazdku, dziurkę wywierciła. Buznęła żywa krew w ten ocet, co na dzień. Wpę musiałem szybko mieszać, żeby się nie ścięła.

Andrzej Grzyb

CZERNINA

— Farfocli nie widać i grudek też nie, a ile piany. Dobrze się synku spisałeś. — Babcia wytkała nos w garnuszek. Ciotka otrzępywała fartuch z kaczego łajna. — Będzie czernina.

Wiadomo, że będzie. Dziś, jutro, a może i pojutrze. Kaczor leżał w proggu. Drgało mu jeszcze skrzydło i te krótkie pyty.

— Wiatru nie ma, to i mogę skubać na ganku. Dajcie plachtę. Brała ciotka sztywnego już kaczoza za szyję i siadała na ławeczce.

— Ciężki — mówiła z zadowoleniem.

Wcisnęła mi babcia spory kawałek płótna w garść.

— Idź. Połóż to Teni pod nogi — mówiła.

Kiedy już rozłożyłem, brała ciotka kaczoza między kolana i posapując, zaczynała pierze drzeć. Godzinę z okładem miałem dla siebie. Bo było tak. Ciotuleńka daria, a babcia wychodziła co chwilę na próg i mówiła: „Dobre pierze. Poduszka będzie” albo „Utnij skrzydełka, tamte stare już usmolone, będą nowe do kurzu, do sadzy” lub „Jest z takiego kaczoza pożytku i jest”. A ciotuleńka kiwała głową i mówiła „Ano”, drąc pierze jakby szybciej i dodawała: „Thusty w tym roku. Zeszłoroczny taki nie był”. Kiedy już zaczął się ten ceremoniał, biegle nad Wieprzek, gdzie wierzby białe już rozpęściły i gdzie wśród resztek śniegu i lodu zawsze od przedwczoraj zajeżdżali do ruin karczmcy kupecy, ci co to do Gdańska jechali. Do Gdańska, na jarmark, szkoda gadać — trzeba było ich złupić. Zbójowało nas wtedy kilku. Wśród dzikich wrzasków, smagnięc szablami z witki trafiała się wtedy jakaś niezardzewiała puszka czy kolorowe szkello. Tego dnia kiedy ciotka skubała kaczoza, wcześniej niż zwykle otrzępywałem kolana, nacierałem śliną obarte łokcie i wracałem do domu.

— Gdzie to lazi? Utrapienie. Chwilę go nie było, a już jak strach na wróble wygląda — na babcinym gderaniu kończyło się, bo kaczor.

— Nos wytrzyj, bo świeczka ci wisi — wręcała swoje trzy grosze ciotuleńka, wyjmując z piersi kaczoza serce.

Woda wrzała. Z kuchennej szafy wyjmowała babcia woreczki z suszonym i stoiki. W garnku wielkim, tylko ciupinkę mniejszym od grapy, gotowało się już serce, wątrobą, skrzydełka, szyja i kacze nóżki. Wyprawione, oczyszczone, wymyte wyplwały teraz na wierzch niby oka tłuszczu i przepadały gdzieś w buchającym kłębam wonnej pary oparzelisku zupy. Zaczęło się solenie, smakowanie, ziela dodawanie i zbieranie szumów. Siegała babcia w worzyski i gruszek suszone i jabłka i śliwki do garnka dorzucała. Przysuwałem się wtedy do stołu i też niby pomocną rękę w te worzyski zapuszczałem. A potem do geby, byle

szybciej. Cóż to były za frykasy. Cóż za smaki i smaczki. Oberwało się przy tym ścierać lub lychać, ale coś tam, co było w gbie, to już było. A jeszcze to w słoikach. Słodko-kwaśne jabłka i wiśnie pestkowane i nie-pestkowane. To dopiero była frajda, kiedy udało się lychać w te słoiki choćby raz, choćby czubeczkami, choćby skrajem łyżki sięgnąć.

Ciotula kończyła sprawę z kaczorem. Wiadro w flakami i pikciami, co to ich nie dalo się opalić, wyniosł już dziadek. Palki czyli udka były już oddzielone, tuszka przez pierś na połowę rozcięta.

Pietruszka i marchew gotowały się już od dobrej chwili. Babcia, wciąż pobrzkując przykrywką, doprawiała już dalej. Zapachy w kuchni tężały. Okno zaciągnęło cieniutką mgiełką. Siadaliśmy wtedy z dziadkiem za stołem. On palił w starej, wiśniowej lufce pół „żeglarza”, „mazura”, czy „sporta” i szeleścił gazetą, a ja wlepiałem gąły w kolorowe „mody” ciotuchny. To był najlepszy czas. Głód właśnie gdzieś w środku stu słodkimi ślinkami dojrzewał. Już czuło się smak tej zupy, ale trzeba było wytrwać jeszcze dobrą chwilę.

— A poszliby chociaż drew narąbać.

— Narąbane — odburkiwał babuni dziadek, bo on też nic a nic nie chciał stracić z tego najważniejszego, ostatniego aktu, w którym dostanie się nam po łyżce zupy na próbę. Nie chciał stracić tego dmuchania w gorącą łyżkę, tego pierwszego mlaśnięcia, które rozlegnie się jak amen w pacierzu nim jeszcze zawartość łyżki dotrze do pustego jak wór na przednówku brzucha.

— Jeszcze zdrowaśkę — rozumiejąc przeciw całą sprawę, uspokajała nas babcia.

Brała garnuszek z krwią, mieszała chwilę mątwką i wlewała do zupy. I jeszcze nabierała na łyżkę cukru i jakby ostrożnie posypywała już. Brała teraz chochłę i zanurzając ją w garnku, mieszała równo od dna i na boki. A kiedy w garnku na nowo zawrzało, nabierała na chochłę trochę i chuchając, dmuchając, próbowała.

— Spróbujcie.

Niespiesznie wstawał dziadek. Byłem więc pierwszy, z otwartą gębą, ze smakiem już na języku przygotowanym i z tym mlaśnięciem też.

— Niebo w gbie — nie kłamałem.

Dziadek już też próbował.

— No tak — potwierdzał i spieszył do stołu.

Babcia odstawiała gar. Przez chwilę postukiwała pogrzebacem i fajerkami. Brała w ręce drugi, mniejszy garnek, ustawiała odpowiednio pokrywkę, by zlać wodę z ziemniaków. Potem ziemniaki wysypywała na miskę i na stół niosła. Ciotka w tym czasie łyżki i talerze po stole rozstawiała. Teraz babcia brała te talerze i kuśtykając, ku kuchni niosła, ku garnkowi, czerpała chochłą już. — Z dna proszę! — pokrzykiwałem i na stół z powrotem niosła. I kiedy już z wszystkich talerzy kłęby zapachów białą mgiełką piły się nad stołem ku powale, siadała i babcia do stołu.

— A przeżegna się to kto. Co za urwis — a ja już w talerzu pierwszą wiśnię z czernicy wyluskiwałem, już ku gbie niosłem, już przelknąłem.

Tylko ciotuleńka nie młaskała. Dziadek mawiał, że miała na to szkoly.

KACZE DRUGIE

Niedziela nawet w zimie płynęła leniwie niby lipcowa rzeka. Rozbudzony pobrzknięciem wiader i miednic dawałem nura gdzieś głęboko pod pierzynę, by jeszcze chwilę pospać. W piecu skwierczały już, płonąc, pierwsze żywiczne drwa. W kuchni babcia krzątała się przy placie. Dziadek wyjmował z drewnianej skrzyneczki miseczkę, mydło, brzytwę i pędzel. Ciotunia, nucąc coś pod nosem, myła się i pindrzyła w swoim pokoju. Tak było w każdej niedzielę, więc i w tę.

Zegar bił kwadransy i godziny jakby uroczystej. Zaszyty w swoim ciepłym gniazdku udawałem, że śpię. Z kuchni przez uchylone drzwi sączyły się pod pierzynę między krochmalone i sienne zapachy świeżej, zbożowej kawy i koziogo mleka.

— Wstawaj łobuzie, „pobudka, pobudka, wstać, koniom wody dać” — podśpiewywała ciotucha, ściągając ze mnie koldrę.

Zapach wody kwiatowej przewierał pachowy mur koldry, ale trzymałem się jeszcze przez dobrą chwilę niby bohaterski wojak na z góry straconej pozycji. A kiedy ciotucha już ostatecznie zerwała ze mnie pierzynę, otwierałem oczy, by sprawdzić efekty porannych zabiegów. Oj, było na co popatrzeć. Koczek, loczeki, oczki, korale, broszki, dekoliki, sukienka w grochy lub kostium w paski, pończoszki, buciki, na niskim i na wysokim tak, że aż koronki do pęstej go.

— Co się gapisz? — niby ze złością obruszyła się, a czy jej się aż skrzyżyło z zadowolenia.

Nie było rady, trzeba było wstać. Ze ściany na to moje wstawanie patrzyła z czerni ram Maria. Tuż obok niej z nieętą miną Józef oglądał swój podziurawiony przez korniki świat. Brała mnie ciotucha za ucho i szeleszcząc szatkami, ciągnęła do kuchni. Była to jej ulubiona zemsta za to gapienie się nie wiadomo na co.

Nim uporałem się z myciem, z niedzielną koszulą i spodniami, przy których jak zwykle szelki nie chciały pogodzić się z guzikami, Teńka już w płaszczku, ze śmiesznym toczeniem na głowie mówiła to niedzielne: — „Zostańcie z Bogiem” i wybiegała na podwórze. Niby piła kawę, niby jadła chleb z masłem i miodem, ale tylko niby, bo cały czas przez okno patrzyła, czy kumoski wyszły już na kościelną drogę. Nie trzeba było patrzeć. Jeśli wybiegła, to ani chybi sąsiedzkie dziewczuchy już idą, a przed nimi, tuż-tuż, za nimi, niby jastrzębie krąży kawalerka.

Kiedy babcia uprzątnęła stół, siadała ze mną przy piecu i odczytywała z grubej księgi niedzielne modlitwy. Słuchaliśmy z dziadkiem tych świętych słów, ale dusze nasze krążyły po kuchni. Bo w kuchni, w brytfannie, solą natarte, posypane zielen, nadziane jabłkiem poskwierkiewo kaczę drugie.

Przerywała co kwadrans babunia świątobliwie czytania i kuśtykała do kuchni. Unosiła przykrywkę brytfanny i czerpać tłuszcz z dna, polewała kaczora. Zapach pieczonej kaczyny buchał wtedy pod powalę, wypełniał kuchnię i jakby uszlachetniony zapachem pokoju, wywoływał gdzieś z głębi brzucha śpiący dopiero co po śniadaniu głód.

— To mamy dziś pieczone, ho, ho — pomrukiwał dziadek niby sam do siebie, kiedy babcia rozsiadała się na nowo pod piecem i poprawiając okulary, odwracając stronę, rozpoczynała: „List Pawła do... w czwartą niedzielę po...”

Czerwona kapusta, wcześniej rano obgotowana na słodko, chłodziła się w komorze. Ziemiaki obrane, osolone już w garnku czekały na wstawienie. Budyń z sokiem i kompot też w komorze dojrzewał.

— Nie wierć się. Już idę wstawić ziemiaki. Lada chwila ludzie z kościoła pójdą — mówiła babcia.

Wiedziałem, że ci ludzie to głównie ciotuchna. Wiedziałem, że kiedy pierwsza grupka wracających z kościoła pojawi się przy krzyżu na górze, to babunia, pofukując na mnie i na dziadka, na gwałt zacznie nakrywać stół, bo może który z chłopaków czyli wujów przyjdzie.

— Babciu, już idą — krzyczałem, odrywając nos od szyby.

— A widzisz. Widać młody miał mszę, bo proboszcz to gniecie i gniecie.

Po chwili na stole, na batystowej bieli obrusa dymila już spora kamionkowa misa z górą kartofli, a tuż obok druga, w której w zawieszonym, tłustym sosie plawiło się wyrumienione, w chrupiącej skórcie kacze drugie.

W sieni ciotuchna otrzępywała się ze śniegu.

KACZE KOŚCI

Jeszcze w niedzielę Bielas obzał się kartoflami z kaczym sosem. Wieczorem, kiedy furtka co chwilę poskrzypywała, dając znać, że ktoś z drogi wszedł na podwórze, nie próbował zerwać łańcucha, nie czekał wściekle. Zaszyty w najdalszym zakamarku budy warczał tylko, gdy poskrzypywanie śniegu cichło i od progu dobywał się tupot otrzępywanych ze śniegu butów.

— A cóż to, zdechł wam pies — waląc głową w futrynę pytał kawaler-spiewak lub kawaler-psotnik.

Co niedzielę zlatywało się z całej okolicy tych kawalerów całe mrowie. Przy piecu w dużym pokoju królowała ciotuleńka. Dla jej to nóżek, dla rączek, dla wypukłości i wcięć, dla bluzeczek, dekoltów, usteczek, ząbków, oczek, koczów, dla niej całej sięgała tu kawalerka.

Ciotuchna popiskiwała, dyszała, rumieniła się, kiedy który wzrok zapuszczał, oj, oj, i szeptał o tych usteczkach, oczkach i Bóg tylko wie o czym. Odsuwała się, jak nakazywała przyzwoitość, odsuwała się od jednego, żeby prawie na kolana wepchnąć się drugiemu. Kto by jej nie znał, pomyślałby, że zemrze niepokojąco. Pomyliłby się srode, oj, oj, wiedziałem co nieco.

Wicowali, psocili, śpiewali, tańczyli, nawet przy akordeonie, organkach, przy grzebieniu, do późna. Kiedy rozchodzili się, ja już spałem. Spała wieś. A Bielas, otrząsnąwszy się z lenistwa, które jako przykazanie natury było po obfitym żarciu świętym obowiązkiem, kiedy drzwi za każdym zamknięciem się, wypadła z budy na chwilę i szarpnięciem łańcuchem, ujadła wściekle. W moim śnie poszczekiwał Bielas do rana.

Kiedy ranek biały wyskrobał już iskrami pazurkami szczyliny w lodowym bielmie okna, wysuwałem ostrożnie nos spod pierzyny. Nie wstawałem. Kulilem się, wwiercałem w głąb krochmalonej bieli tej

cieplej, pierzastej góry. Nasłuchiwałem przy tym pilnie kuchennego postukiwania. Dziadek i ciotuleńka byli już dawno w pracy. Babcia na pewno włożyła już swoje dwie koszule, dwie spódnice i fartuchy. Na pewno siedzi teraz przy oknie za kuchennym stołem i zerkając w lustro, czesze swój długąsny, dziewczęcy warkocz. Śpiewa przy tym drzącym, aksamiennym głosem: „Po górach, dolinach rozlega się głos, Bernadka...”

Z łóżka wylazłem tylko dlatego, że pękał mi już pęcherz. Chłód desek przyspieszał poszukiwanie nocnika. Kiedy już strumień moczu przestał postukiwać w blaszane denko nocnika, pełen wewnętrznej dumy brałem go za białe ucho i dreptałem do kuchni.

Babunia, przebijając kościstymi paluszkami, plotła ten swój czarno-siwy warkocz. Siadałem przy niej. Pijąc kozie mleko i miazdząc słodko-kwaśną skórkę chleba, wlepiałem oczy w pobieloną lodowym ornamentem szybę. Widziałem. Widziałem ciotuleńkę jadącą pociągami do miasta. Parowóz wesoło pogwizdywał, a ona szczerząc białeńkie ząbki, flirtowała z dojeżdżającą jak i ona kawalerką. W dali, za łąkami, rzekami i lasem widać było miasto. Pociąg już wjeżdżał na miejską stację. Ciotuleńka, opierając się o ugrzecznonionych kawalerów, wysiadała. Przed nią otwierało się miasto. Szerokie, brukowane, asfaltowane ulice i domy. Wielkie, kolorowe, przeszklone domy. Jak na obrazku w kolorowym piśmie. Domy, sklepy, kafejki, restauracje, stragany na rynku. Tak jak na maryjnym odpuszc. W mieście co dzień są odpusty.

Dziadek, nim świt wyprał z mroku śnieg, stawiał rower na balonówkach pod ścianą tartacznej maszynowni. Wchodził niby jednooki cyklop do wnętrza i już po chwili nad kominem wyrastał ciemny cylinder dymu. A wewnątrz. Wewnątrz dziadek obchodził maszynę. Postukiwał w jej trzewia. Oliwiał je. Kiedy wtoczono pod piłę na wózku pierwszy pień, posapując, prychając białymi kłębami pary, ruszał obciążony mosiężnymi kulami regulator Watta.

Mleko wystygło, a chleb rozkruszony po stole. Utrapienie.

— Babciu...

— A co? Nie jesteś głodny, a może chcesz obgryźć kosteczki te z wczorajszego obiadu?

— Chcę, chcę.

— No, już, już. Utrapienie.

Stawiała babcia na stole brytfannę. Zdejmowała przykrywkę. Siadała przed lustrem i układała z warkocza przemysłny kok.

Bez pośpiechu. Kość udk. Kości skrzydełka. Przemysłną konstrukcję szyi. Zakamarki piersi i grzbietu. Młascząc, cmokając, wygryzając chrząstki. Maczając kosteczki w resztkach sosu delektowałem się kaczym.

— Na miskę kostki! Na miskę! Kiedy skończysz, wynieś je psu.

Wynosiłem. Bielas, kiedy stawałem przed nim te misę wypełnioną kosteczkami, głupeł ze szczeniem. Obwąchiwał misę, odsuwał się od niej, wysuwał jeźor, kły szczerzył, powarkował na mnie. Cofałem się, a on rzucał się na kosteczki. Niby bestia dzika, pysk napychał. Miażdżył, gryzł. Ślepia płońnęły mu ogniem przodków. Pryskało z miski i z psiego pyska na boki, w śnieg.

Już wiosną żółciutkie kaczątko nieraz wyluskiwały z piasku i zielsk zmiażdżone szczątki tej dzikiej, jakby nigdy nieskończonej uczty.

Andrzej Grzyb

CAŁE MOJE PISANIE

Spotkanie z Tadeuszem Nowakiem

Nie jest łatwo umówić się z Panem na rozmowę.

A komu dziś łatwo? Kryzys rozniósł nasze rozmowy na drobne. A o drobny, wyjawsz kurczęta, nie bardzo się chce rozmawiać. Mówię poważnie, za bardzo lubię czas od późnej wiosny do jesieni, żeby go trwonić na pogaduszki. Wołę wyjechać w swoje rodzinne strony, nad Dunajec, w łaki naddunajckie, żeby pomilczeć, uporządkować siebie, swoje słowo, swój stosunek do ludzi i do świata. Poza tym wyraźnie daje się zauważyć, że wszyscy powolutku wycofują się w domowe pielesze i pilnie strzeżony tego ostatniego azylu spokoju jaki nam pozostał.

Gdzie wobec tego można niezawodnie spotkać Pana?

Jak każdy z nas pracuje. Z pracy literackiej, zwłaszcza teraz absolutnie nie da się wyjść. Można mnie więc spotkać co tydzień w redakcji naszego chłopieckiego pisma, w „Tygodniku Kulturalnym”. Na listy, a jest ich sporo, odpowiadam w domu. Nie na wszystkie szczegółowo. Nie widzę takiej potrzeby. Dobrze się rozmawia z tymi, którzy mają talent, lotnie i rzeczowo. W kilku zdaniach można im wytknąć ułomności formalne, przekazać zastrzeżenia. Reszta, a taki nastal w naszych czasach obyczaj, albo strasza „politycznie”, albo się obrażają. W gruncie rzeczy na siebie, bo nie znam takiego człowieka, który zgodziłby się nauczyć pisania kogoś, kto talentem nie grzeszy, kto z trudem daje sobie radę z prostym zdaniem w liście. Jednych i drugich odsyłam zazwyczaj do spokojnej, uporządkowanej poezji Kochanowskiego.

Podróżuje Pan po świecie (Węgry, Szwecja, ostatnio Algieria), ale ciągle pozostaje Pan wierny wsi...

Na walizkach nie siedzę. Ze wsi jestem, więc za walizkami nie przepadam. Ale wyjechać od czasu do czasu, nie tylko po to, żeby się przewietrzyć, lubię. Mam wielu przyjaciół wśród pisarzy, tłumaczy z języka polskiego na Węgrzech. Przypadł mi do serca ten kraj. Może dlatego, że znał dobre Węgry moji ojciec, że pochodzi z Galicji. Lubię węgierski spokój i ład. Raduję mnie, że nie tylko w przeszłości myśleliśmy podobnie. Dzisiaj również wystarczy jedna butelka wina, żeby się dogadać w sprawach bolesnych. Ale w gruncie rzeczy lubię siedzieć na wsi, w lesie. Można sobie wyobrazić, że jestem cały w ptasiach piórach, w gadaniu, w pianiu kogutów, w galeziach, w trawie. W gruncie rzeczy całe moje pisanie jest zanurzone w przyrodzie, nie umiem też oddzielić siebie, swojego słowa od przyrody, od jej biologicznego rytmu. I nie jest mi z tym tak źle. Miasto, jak kamień — rzucam poza siebie. Niech sobie huczy i pomrukuje.

Jak w Pana świadomości funkcjonuje rodzinny dom, wieś Sikorzyce i ukochany Dunajec?

Zazwyczaj ma się kilka domów w życiu. Ale ten najważniejszy, jak żrenica oka, jak oko Opatrzności, jest tylko jeden. Jest nim dom

rodzinny. Ten, gdzie się wychowaliśmy, gdzie nas nauczono chodzić, widzieć świat, wodzić palcem po literkach, gdzie rozbudowano naszą wyobraźnię, nauczono ludzkiego i boskiego dekalogu, według którego oceniamy siebie i obcych. Takim domem na zawsze pozostanie dom moich rodziców. Taką wsią jest moja wieś, Sikorzyce, leżąca u ujścia Dunajca do Wisły. Zresztą wszystkie wsię położone w dunajckiej dolinie są do siebie podobne. Ich rodowody są cofnięte do czasów państwa Wiślan, do pierwszych Piastów. Wiedzieliśmy o tym od dzieciństwa. Może dlatego chłopcy z moich stron nie uważali się za gorszych od rodzin księżęcych i hrabiowskich. Może też dlatego, jako pierwsi, upominali się o swoje obywatelskie prawa organizując stronnictwo ludowe. Tu przecież urodził się Jakub Bojko, Wincenty Witos, Stanisław Miłkowski. Taką wieś, takich ludzi próbowałem przekazać mojemu słowu, umieścić w wierszu, w prozie.

Są w Pana twórczości ślady niezwykłego wprost przywiązania do swoich rodziców: ojca, a przede wszystkim matki...

A do czego i do kogo mamy się przywiązywać? Kochałem ojca za jego wyobraźnię, za rzeczowość, za wymagające często nadludzkiego wysiłku (bieda, bieda) porządkowanie każdego naszego dnia. Jego pasją były konie i medycyna ludowa. Może dlatego z taką łatwością dogadywał się z Cyganami, z handlującymi końmi Żydami. Szanował ich i cenil również za to, że prócz znajomości koni, umieli wziąć do ręki skrzypce, klarnet i grać razem z nim od zmierzchu do rana, do pierwszej zorzy. Nie wiedząc o tym, był wielkim pisarzem. Umiał, jak nikt we wsi, jak nikt w okolicy opowiedzieć każdy szczegół swojego życia, swoje wojenne tułaczki.

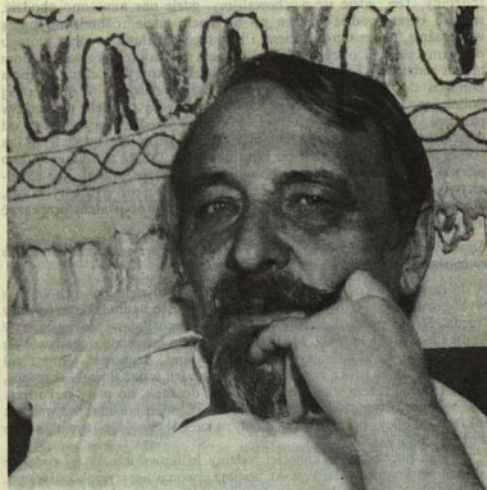
Mama pochodziła z kmieć rodziny Miłkowskich. W tej rodzinie urodził się Stanisław Miłkowski, wicarz, twórca agrarizmu polskiego. Pochodziła z domu osłoniętego ze wszystkich stron ogromnym sadem. Może dlatego tyle w moim piśniu jabłek. Ona sama pachniała jabłkami, pasieką, wschodzącym prosem, mlekiem świeżo udojonym, jutrznią podobną do strzykającego do skopca porannego mleka. Do jakiego bym domu nie wszedł na wsi, widzę ją na obrazach świętych jako pracownicę bożą i ludzką. Jej ręce modlą się przez wschodzące proso, przez kłosaćce się zboże, przez wyrzucany gnój z obory, przez gdaćce kury, którym sypało się ziarno, przez glaskane łby zwierzęce, przez różnice jej wszystkich dni utrudzonych.

Jak dzisiaj ocenia Pan swój debiut literacki?

Podaję, że podobnie jak wszyscy debiutanci. Z jednej strony przypominam sobie ten zawrót głowy, oszołomienie i równocześnie wstydlwość, że się obnażyłem, odkryłem, wyszedłem z konspiracji słownej. Z drugiej, po latach, jako pewnego rodzaju naiwność, nieporadność. Debiutowałem w 1948 roku w piśmie Młodzieży Wiejskiej „Wici”. W prasie literackiej, „Dzienniku Polskim” i „Twórczości” prezentowano moje wiersze w 1949 roku. I od tej pory zaczęła się moja harówka, walka ze słowem, z tym wszystkim, co miałem do powiedzenia sobie, najbliższemu, ludziom sięgającym po moje książki. Nie było to łatwe, zważywszy, że trzeba było przejść przez czasy stalinowskie, kiedy słowo było kolektywne, zubożone do bezczaszności. Ocaliła mnie, moge tak powiedzieć, poezja Kochanowskiego i poezja ludowa. Wracalem do tych dwóch poetyckich źródeł nieustannie. I chyba w sumie wyszło mi to na dobre.

Czy dzisiaj od poetów nie wymaga się więcej niż mogą udźwignąć?

Wszystko zależy od tego kto wymaga i kto ma udźwignąć i w konsekwencji co ma dźwigać. Wydaje mi się, że pisanie nie może być ani krzyżem pańskim, ani kamieniem młyńskim. Istnieje coś takiego, jak powołanie. Obowiązuje ono w każdym zawodzie. Tym bardziej w



pisarskim. Trudno więc mówić o wymaganiach. Przede wszystkim poeta powinien od siebie wymagać wielu rzeczy. Pomijając talent, wyobraźnię, powinien być pracowity, odczytany, znający ze dwa, trzy języki obce, chociażby po to, żeby przekładać z obcych literatur to, co go fascynuje. Nie wiem skąd u nas w ostatnich czasach wzięło się przekonanie, że pisanie wierszy to tortury, przenoszenie gór, wysiłek ponad miarę. A okazuje się, że po tej ciężkiej pracy efekty są prawie żadne. Większość drukowanych w prasie wierszy, wydawanych w tomikach, to najzwyczajniejsza szeczka bez jakiegokolwiek kształtu formalnego, lotnej myśli, porządku moralnego. Dlatego mogę tylko powtórzyć to co już powiedziałem: to poeta powinien od siebie wymagać jak najwięcej nie czekając na czyjeś rady, zalecenia, polecenia, widzimisię.

Jak ocenia Pan sytuację pisarza w ostatnim pięcioleciu?

Wiem tylko tyle, że po likwidacji Iwazkiewiczowskiego Związku Literatów jest ona wyjątkowo ciężka. Tę sytuację pogłębia również wydłużający się cykl produkcyjny książki. Prawie nie ma wznowień. Więc nie bardzo jest z czego żyć. Jeśli chodzi o sytuację moralną, każdy ją porządkuje dla siebie, dla swojego pisarstwa. Ona zresztą będzie w konsekwencji decydować o tym, jaka będzie nasza literatura za pięć, dziesięć lat, czy znowu nie tak jednostonna, pusta, nijaka jak za czasów stalinowskich.

Czy Pana zdaniem istnieje szansa, że doświadczenia narodu z lat 1980-82 znajdą swój wyraz literacki?

Nie jestem prorokiem, trudno mi więc odpowiedzieć na to pytanie. Mam jednak nadzieję, że nie skończy się wszystko na *Roku w trumnie* i *Scenach myśliwskich z Dolnego Śląska*.

Gdyby dziś, w 1986 roku zapytał o radę debiutant, to co by mu Pan odpowiedział?



Tadeusz Nowak (kwiecień 1986 r.). Fot. Zofia Luchowska-Kuna

Nie jestem przecież ojcem piszących u nas ludzi. Nie mogę więc udzielać rad „na całe życie”, na drogę. Rady, przykazania są zawsze takie same. Zawarte są w dorobku naszej literatury narodowej, w literaturze światowej. Trzeba włożyć tylko trochę wysiłku, poszukać i korzystać z nich.

W czasie swojego, przeszło trzydziestoletniego pisarstwa napisał Pan wiele, ale jeszcze więcej chyba napisali o Panu krytycy i recenzenci, nie wspominając o pracach magisterskich i doktoratach. Lubelskie uniwersytety, jak mi wiadomo, wiodą prym w tym względzie, ale co Pan sam powie o swoim dorobku?

Razilo mnie, chociaż się z tym pogodziłem, lekceważenie czy też patrzenie spod przymrużonych oczu na pisarstwo uprawiane przez ludzi pochodzenia wiejskiego. Jak tu się z tym nie pogodzić, kiedy byle obibok, wyobraźniowy skwarek żyjący z przypadku w mieście, uważał, że chłop śpi a w polu mu rośnie, kiedy przez parę wieków nie tylko że nie podano ręki chłopu, ale ją odraczano, szykanowano próbując równocześnie wyciągnąć ze wsi wszystko co się dało za bezcen, za kopnięcie butem. Nie trzeba sięgać daleko pamięcią. Wystarczy sobie przypomnieć nie tak dawne dyskusje obrażające wieś. A może byśmy się wreszcie zdecydowali na to, że jesteśmy państwem chłopskim, że w gruncie rzeczy żyjemy kosztem wsi, że jesteśmy na jej utrzymaniu i przestali wielkopańsko wierzyć, wyrzucić przez okna chleb, upokarzać na wszelkie możliwe sposoby nam najbliższych.

A co pisze Pan ostatnio?

Nie jest to najlepszy czas dla pisarstwa. Wszystko nas jeszcze boli po nie tak dawnym czasie. Może dlatego napisałem kilkadziesiąt wierszy o tym. Wszystkie noszą tytuł *Pacierze*. Nie znaczy to wcale, że przez ten tytuł nakłaniam siebie i wszystkich mi bliskich do modlitwy. Chociaż poniekąd tak śleczę na kolanach pewnie by nie zaszkodziło. Po prostu po raz któryś z rzędu, jak każdy z ludzi piszących w naszym kraju, próbuję uporządkować swoje sumienie, rozjaśnić swoją głowę, spojrzeć troszkę dalej niż czubek własnego nosa, niż patrzy mój ideowy moralizator, niż zaleca urządek.

Z Tadeuszem Nowakiem rozmawiała Zofia Luchowska-Kuna

Zgryzota jako forma sztuki

Folklor jako tożsamość z formą

Pod pojęciem folkloru rozumiem kulturowo określone zachowania ludzkie i ich wytwory charakteryzujące się brakiem świadomości formy, regulujące i wyrażające stosunek podmiot — świat. W kulturze ludowej folklor jest w zasadzie jedyną formą wyrazu stosunku człowieka do świata. W kulturze współczesnej folklor występuje obok innych form ekspresji charakterystycznych dla sztuki kształconej.

Folklor nie jest sztuką w dzisiejszym naszym rozumieniu. Wytwór folkloru nie posiada dla jego „użytkowników” autonomicznej wartości jako „dzieło sztuki”. Wartość taką ma on dziś dla nas, podczas gdy kiedyś funkcjonował jako element całości. Całością najczęściej był obrzęd, ale mogła nią być także praca posiadająca elementy obrzędu, jak również inne formy aktywności ludzkiej.

Powstanie sztuki we właściwym tego słowa znaczeniu wiąże się z narodzinami świadomości formy. Teatr yłania się z obrzędu gdy uświadamia się umowność sytuacji, podobnie powieść wyodrębnia się z dzieł hagiograficznych i opisów podróży gdy powstaje świadomość jej fikcyjności i gdy fikcja ta staje się wartością samą w sobie. Sztuka jako sztuka oznacza więc po pierwsze świadomość formy (czyli „jak to się robi”) — a po drugie świadomość istoty, kryjącej się za tą formą („co autor chciał przez to powiedzieć”). Nie ma sztuki bez egzegezy, czyli bez krytyki. Krytyka uczy nas, o co w dziele chodzi, jak to coś zostało wyrażone. Stąd sztuka w tym właściwym dla niej rozumieniu jest sztuką kształconą.

Folklor nie posiadał ani egzegezy, ani świadomości formy i nie funkcjonował poza kontekstem. Folklor zawsze był elementem czegoś: świętowania, wesela, spotkania towarzyskiego itp. Sztuki plastyczne były elementem świętości lub wystroju, nigdy nie były brane w ramy i prezentowane odrębnie jako wartość samoistna, jako „dzieło sztuki”.

Sztuka jest specyficznym sposobem bycia. Po to, by móc obcować z dziełem sztuki jako takim, trzeba przyjąć odpowiednie, właściwe takiemu obcowaniu nastawienie. Nie może to być dla przykładu nastawienie religijne — dzieło sztuki odbierzemy wówczas jako świętość lub profanację. Nie może to być też nastawienie techniczne — dzieło sztuki będzie wówczas jedynie plótnem o określonych parametrach technicznych pokrytym barwnymi pigmentami. Po to, by obraz pojawił się przed nami jako obraz, a nie na przykład jako płótno, trzeba chcieć ujrzeć obraz, czyli trzeba chcieć ujrzeć dzieło sztuki.

Folklor nie jest nastawieniem na sztukę. Jest nastawieniem na coś innego niż sztuka sama — na świętość, na treści praktyczne, na zabawę, na zwykłą, rzeczową komunikację. Sztuka w folklorze, jeśli uznać jej istnienie, działa z ukrycia, nie jest uświadamiana przez jego użytkowników. Folklor świadomie kulturowany jako sztuka jest nieporozumieniem, ponieważ do jego istoty należy to, iż jako sztuka nie jest uświadamiany. Folklor jest zatem z istoty swej sztuką ukrytą, sztuką, która nie może swym użytkownikiem objawić się jako sztuka, nie może jako sztuka zaistnieć.

Przy takim potraktowaniu folkloru jest on jednak niezbywalnym elementem życia społecznego. Życie społeczne charakteryzuje się bowiem zawsze pewnym nadstatkiem form ponad konieczność praktyczną. Ow nadstatek ponad potrzeby pojmowane biologicznie jest ludzkim poszukiwaniem sensu — sensu świata, sensu życia, działania.

Analizowałem to na przykładzie komunikacji werbalnej, czyli używania mowy w różnych sytuacjach. Wyniki tych analiz prowadzą do wniosku, iż tylko w niewielkim stopniu mówienie pełni funkcje komunikatywne, częściej mowa jest używana ze względu na funkcje afirmatywne — jako sposób zaistnienia w świecie. Mowa potoczna jest w tej funkcji równoznaczna ze sztuką lub modlitwą. Ma też często strukturę swoistą dla języka sztuki.

Wiele sposobów mówienia niejako z istoty swej pełni funkcje wyłącznie afirmatywne: takim mówieniem jest dla przykładu flirt, gawędzenie biesiadne, wystąpienie publiczne. Ale również w sytuacjach bardzo interesownych, w sytuacjach załatwiania różnych spraw często większość użytych słów jest zbędna z punktu widzenia załatwianego „interesu” i pełni funkcję afirmatywną.

Mówię tu o tych sprawach w sposób jak najbardziej skróty, ponieważ pisałem o tym w różnych miejscach wielokrotnie.

Gawędzenie o zgryzotach jako katarsis

Muszę tu, niestety, zrezygnować z całej, dość rozległej aparatury teoretycznej analizy mowy potocznej jako folkloru, zilustruję to na dwóch dość banalnych przykładach. Oto zapis magnetofonowy rozmowy trzech przypadkowo spotykających się osób. Rozmowa ma miejsce w bibliotece. Bibliotekarka — kobieta w wieku około czterdziestu lat parzy herbatę dwóm gościom: mężczyźnie lat pięćdziesiąt i mężczyźnie około lat sześćdziesięciu — wszyscy troje gawędzą¹.

Kobieta: To pan z Krakowa tak dziś?

Mężczyzna I: Tak, z Krakowa

K: Podróżujesz pan

M I: Tak, niestety, trzeba...

Mężczyzna II: A jak, jak pan porównuje Białystok i... Kraków, jeśli chodzi o zaopatrzenie... o warunki... o...?

M I: No, w Białymstoku jest znacznie lepsze, zwłaszcza jeśli chodzi o środki trwałe... meble...

M II: Jeśli wracamy do mebli, to meble powinny być faktycznie, mamy sześć fabryk dużych...

K: No właśnie, powinny być, bo słyszałam, że z tych fabryk jak Hajnówka, Łomża...

M II: Suwałki...

K: Suwałki... to dwadzieścia procent, czy ile procent, w każdym bądź razie, że... ile procent mebli...

M II: Dwa moze

K: Dwa moze...

M II: Bo gdyby dwadzieścia procent, to byśmy... produkcja tygodniowa samych zakładów białostockich, produkcja tygodniowa, to nam zatkałaby rynek w starych granicach Białegostoku

K: Nie wiem... nie będę... bo... to ja słyszałam że nam zostawia dwadzieścia procent może czegoś tam było, a nie produkcji tam...

M II: Toż te fabryki idą: Suwałki, Łomża, Ostrow... Stu... w promieniu stu kilometrów mamy sześć dużych fabryk... toż wszystkie te meble wysyłają poza województwo.

(chwila ciszy)

M II: Nie wiem czemu znowu podnosić mają cenę mięsa do góry. A nie potrzeba. Nie. Bo jeżeli żywiec ma kosztować sto osiemdziesiąt to dobra wędlina powinna trzysta dwadzieścia. Tak jak było przed wojną. Dobra wędlina kosztowała dwa złote czyli dwa razy drożej w stosunku do żywcia. To porównajmy jak to wygląda jednak: jeśli

¹ Zapis magnetofonowy rozmowy nagrany w dniu 18 II 1985 w Białymstoku.

życie kosztuje sto osiemdziesiąt to wedlina dobra, której smak jeszcze pamiętam dziś...
K: Ta za trzysta sześćdziesiąt, to ja w ogóle nie kupuję...

M II: O to chodzi! A my jeszcze wyżej podnosimy. To ktoś tutaj kradnie po drodze strasznie. Nie ma relacji... nie ma relacji między surowcem a między produkcją. Tak jest między mąką a zbożem, tak jest... Ktoś tam żartuje sobie z tego... z tych... z producentów. A rolnik sobie kalkuluje. Teraz tak będzie... bo rolnik... to jak jeszcze podniosą ceny, to rolnik sprzeda temu mieszczańskowi, co przyjedzie...

K: Teraz rolnikowi będzie się bardzo opłacało sprzedać, bo... bo... będzie...

M II: Bo mieszczańsk nie będzie kupował w sklepie, tylko kupił sobie na wsi, no bo...

K: No bo... w sklepie drożej

M II: No bo... widział mi rzecz ja i sam kupię sobie na wsi. Mam takiego majstra pracującemu rzeźni — ale pięknie robi.

K: Żeby to tylko mięso, ale wszystko tak drożeje...

M II: Do jakiej rzeczy się nie dotkniesz, która była w ostatnim transporcie, to już jest droższa w następnym. Ja mam taki tam... taki sklepik... no tutaj... tam jest zaopatrzenie fajne. Poszedłem kupić pokostu. Kosztował sto sześćdziesiąt sześć... sto sześćdziesiąt złotych. Teraz sto dziewięćdziesiąt dziewięć. Tylko różnica w cenie, kochanie, i już jest podwyżka, i to nie o dwanaście procent, ale o sto procent, o czterdzieści procent. I co tu mówić o podwyżce żywności?

Jest to gawędzenie na temat najbardziej chyba w Polsce popularny: zaopatrzenie rynku i ceny. Braki w zaopatrzeniu rynku są, oczywiście, częścią horyzontu wewnętrznego rozmówców, są częścią ich codziennego doświadczenia. Rozpoczęli oni jednak rozmowę nie po to, by coś w tej kwestii załatwić, nie po to by załatwić cokolwiek w ogóle. Rozmowa jest tu celem samym w sobie. Rozmawiają po to, by w miarę przyjemnie spędzić pół godziny przy herbatce, goszcząc przygodnego gościa. Rozmawianie o brakach w zaopatrzeniu musi zatem im sprawiać jakąś satysfakcję, skoro rozmawiają o tym z pasją, nie mając w tym najmniejszego interesu. Na czym polega ta satysfakcja?

Zgryzoty, które wyrażam w mowie, możemy podzielić na zgryzoty wyłączone moje, którymi chcę się podzielić z bliskimi, oraz zgryzoty powszechne, a także — na zgryzoty egzystencjalne i pospolite. Mówienie o wyłączeniu mojej zgryzoty jest zwierzeniem. W gawędzeniu mówi się o zgryzotach powszechnych — egzystencjalnych lub pospolitych — najczęściej o tych ostatnich. Zagadnienia egzystencjalne są zbyt poważne i trudne do zwerybalizowania, by mogły być świadomie podjęte jako temat przy herbatce — chyba że jest to herbatka wśród filozofów. Ale gawędzenie filozofów to odrębna sprawa.

Wypowiadając swoją zgryzotę podmiot eksteriorizuje ją, obiektywizuje i ogląda zewnętrznie w postaci wypowiedzianych zdań. Sam czysty podmiot, czyli jaż podmiotowa, oczyszcza się do pewnego stopnia ze zgryzoty — w zgryzocie pograżony jestem ja uprzedmiotowiony, oglądany i poddany oglądowi rozmówcy. Oczywiście, podmiot ludzki, czyli podmiot refleksyjny, nosi w sobie swą przedmiotowość, czyli swą zgryzotę; wywyż się jej może, na krótko zresztą — w ekstazie mistycznej, najczęściej po bardzo uciążliwych i długich praktykach. Tym niemniej podmiot ludzki eksteriorizując zgryzotę w procesie mówienia przestaje być tożsamy ze swoją zgryzotą, zostaje od niej do pewnego stopnia uwolniony.

Zgryzota egzystencjalna, a więc to, że człowiek jest śmiertelny i jak osiągnąć zbawienie wieczne — rzadko jest w życiu codziennym werbalizowana i tematyzowana, rzadko staje się zatem przedmiotem intencjonalnie na ten temat skierowanej świadomości. Zgryzoty doczesne są w pewnym sensie surogatem zgryzoty egzystencjalnej. Chronią nas one przed dotknięciem tej ostatniej. Zgryzoty doczesne są przez to „doczesnymi” formami zgryzoty egzystencjalnej. Można oczywiście powiedzieć, że wszystko jest odwrotnie: jedyna prawdziwa zgryzota to zgryzota o byt materialny, zgryzoty egzystencjalne są jedynie formą

wyrażania się tej pierwszej. Otóż nie chodzi mi tu o podważenie takich ogólnie przyjętych tez, jak to, że baza techniczno-ekonomiczna określa duchową nadbudowę. Chodzi o wgląd w strukturę ludzkiego świata, w tym również w strukturę działań w obrębie samej bazy. Wgląd ten wykazuje, iż w ludzkim świecie nie jest na zwierzęcy, biologiczny sposób materialne; wszystko, również potrzeby materialne, ma wymiar duchowy, egzystencjalny. Podobnie każda mowa jest w istocie modlitwą o sens. Usunięcie zgryzoty doczesnej stawia człowieka wobec nagłej problematyki egzystencjalnej, czyni go otwartym na szeroko pojętą problematykę mistyczną. W życiu większości ludzi do tego na ogół nie dochodzi.

W normalnym jednak życiu, normalny człowiek — nie mistyk, nie filozof, dąży do zdjęcia z siebie zgryzoty poprzez eksteriorizację ich i obiektywizację w mowie. Co wówczas się dzieje, z tak, do pewnego stopnia, oczyszczonym ja podmiotowym? Oczyszczenie się ze zgryzoty rozmówcy, który narzeka na brak zyletek w kioskach, nie jest, rzecz oczywista, równe oczyszczeniu się z wszelkich zgryzot doczesnych pustelnika-anachorety, którego umysł dzięki temu kieruje się wprost do Boga. Rozmowa jest w interakcji, jaką jest mówienie do Innego. Ja podmiotowo oczyszczony z wszelkiej zgryzoty doczesnej, skierowane ku Bogu, czuje się sjednoczone z nim — jest w Bogu i Bóg jest w nim. Ja oczyszczony ze zgryzoty doczesnej w trakcie mówienia do Innego czuje się sjednoczony z Innym. Zgryzota ma charakter obiektywny: czuje ją Ja, ale czuje ją również inne Ja — brak zyletek w kioskach, brak mięsa w sklepach, woda zatruta, powietrze zatrute, grozi rak, grozi zawał, grozi wojna atomowa, ludzie w Boga nie wierzą, piją wódkę, kradną, leniwie pracują... Jest to sprawa moja i twoja, wierzę, iż stojąc w kolejce po mięso denerwujesz się i przeklinasz, tak jak ja. Inni też. Wierząc, iż zgryzota istnieje obiektywnie dla mnie, dla ciebie i dla niego, wierzę, iż jesteśmy identyczni wobec zgryzoty. Oczyszczony od zgryzoty Ja podmiotowo uzyskuje nieświadomość statusu husserlowskiego ego transcendentalnego. Oczywiście nie jest ono w stanie uczynić z tej pozycji żadnego intelektualnego użytku, który czyni Husserl, jest bowiem tej pozycji nieświadome. Nie będąc zgryzotą samą, jest jednak wobec zgryzoty, o której opowiada, którą ogląda, nad którą się rozczuła, i którą na swój sposób się delektuje. Jest przez zgryzotę w dalszym ciągu uwiązane. W mówieniu o zgryzotach realizuje się ludzka intersubiektywność, podmiot uzyskuje poczucie sjednoczenia z Innym, poczucie wspólności doświadczeń wewnętrznych u mnie i u Innego.

Max Scheler zastanawia się: skąd mogę wiedzieć, że Inny doświadcza doznań takich, jak ja? Skąd wiem, że ma duszę taką jak ja lub podobną, że tak samo odczuwa smutek, rozłąkę, ból zdrady, radość spotkania? Reaguje przeciw — ujrzałszy go w smutku, w radości, w bólu — tak jakbym był tego absolutnie pewien, że wiem, czym jest jego ból i jego radość. Mogłbym pójść do niego, mógłbym zapukać do sąsiada i zapytać: „Śasiadzie, powiedz, czy masz duszę, taką jak ja, czy odczuwasz tak samo świat, tak samo cieszysz się i smucisz, nosisz tego samego Boga w sercu?” Co za absurd! Śasiad zapewne zdziwi się mocno i nie zrozumie, o co chodzi. Ale mogę prosić: pójść do sąsiada i zapytać: „Śasiadzie, czy wchodzisz na Giewont? A czy chciałbyś wejść na Mont Everest? A co czujesz podczas pierwszej nocy miłosnej, co zamierzasz uczynić z psującym się samochodem, z gderliwą żoną, z „zawalonym” egzaminem, z chorym dzieckiem? Bo ja to myślę tak a tak...”

Z rozmowy takiej wynikają dwie sprawy: a) istnieją rzeczy wspólne dla mnie i dla sąsiada (Giewont, psujący się samochód, pierwsza noc miłosna), b) wspólność rzeczy oznacza wspólność jej oglądu, intersubiektywność. Intersubiektywność uwarunkowana jest istnieniem wspólnych rzeczy.

To, iż ta sama rzecz istnieje w równym stopniu dla mnie, co i dla ciebie, że zatem istnieje obiektywnie — jest dla mnie dowodem, iż jest

podmiotem jak ja. Rzecz jednak istnieje dla mnie o tyle, o ile w jakiś sposób odnosi się do mnie.

Rzecz albo parzy, albo szczypie, albo jest przedmiotem pożądania, albo zawadą na drodze, albo przynajmniej — przedmiotem zainteresowania; jest to albo Mont Everest do zdobycia, albo mercedes do kupienia, albo kanapka do zjedzenia.

Transcendentalne ego Husserla powstaje w wyniku zdystansowania się do wszelkich zgrzytów realnego świata, wzięcia ich w nawias jako całkowicie nieproduktywnych w konstruowaniu intelektualnego obrazu świata. Czyni to filozof poprzez zamknięcie się w filozofowaniu jako sposobie bycia. Uzyskuje w ten sposób pozycję transcendentalną wobec tych zgrzytów. „Postawa filozoficzna” jest synonimem wzniosłej obojętności wobec przyziemnych problemów realnego życia i realnego świata.

Ale wobec dokuczliwych problemów podmiot dystansuje się jak widziliśmy, werbalizując je w trakcie mówienia. To, ku czemu kieruje się tak oczyszczony ze zgrzytów podmiot, możemy nazwać żywym transcendentalnym ego w odróżnieniu od wykoncepcowanego transcendentalnego ego Husserla.

Oto więc dlaczego ludzie lubią rozprawiać o swoich zgrzytach: uzyskują przez to, po pierwsze, zdystansowanie się wobec tych zgrzytów i do pewnego stopnia — oczyszczanie się z nich, a po drugie — uzyskują przekroczenie własnej odrębności i poczucie zjednoczenia się z mądrym, dobrym i sprawiedliwym żywym transcendentalnym ego.

Wygotski twierdzi, iż forma w dziele sztuki jest po to, by przezwyciężyć treść. W tym znaczeniu jednak każda rozmowa o kłopotach jest swoistym dziełem sztuki, jest ona bowiem formą realizowaną po to, by przezwyciężyć treść jaką jest zgrzytota sama i uzyskać swoiste katarsis poprzez zjednanie z żywym ego transcendentalnym, które jest intersubiektywną prawdą, sprawiedliwością i dobrem.

W przytoczonym wyżej przykładzie głównym, prawie jedynym mówcą jest Mężczyzna II. Parę razy usiłuje włączyć się Kobieta. Charakter obu tych wypowiedzi jest wyraźnie zróżnicowany; dla kobiety owo ego transcendentalne to ego dobra, z tej pozycji usiłuje osądzać rzeczywistość: wszystko droższe, kielbasa za trzysta sześćdziesiąt złotych jest nie do jedzenia, brak mebli. Dla Mężczyzny II transcendentalne ego, w imieniu którego przemawia, to ego niezbitych oczywistości logicznych, którym — jego zdaniem — zaprzecza rzeczywistość. O wszystkim o czym mówi, mówi z wyraźną lubością, akcentując cały czas logiczność swych wywodów; zna dane, operuje liczbami, fachowymi pojęciami. Z wywodu ma wynikać jak dwa razy dwa, że rządzący postępują głupio.

Ze ściśle socjologicznego punktu widzenia możemy powiedzieć, iż rozprawianie o zgrzytach pełni w społeczeństwie funkcję integratywną. Tu wykazalem, iż jest to jednocześnie funkcja afirmatywna utwierdzająca miejsce człowieka w świecie. Aczkolwiek jest to niewątpliwie funkcja „ogólnoludzka” w Polsce mamy do czynienia z wyraźnym przerostem tej sztuki, jaką jest mówienie o zgrzytach, czyli narzekanie. Z dwóch poprzednio wymienionych funkcji rozprawiania o zgrzytach — zdystansowanie się wobec zgrzytów i identyfikowanie się z intersubiektywnością — ta druga może występować również wtedy, gdy zgrzytota jest pozorna. To, iż rozprawianie o zgrzytach jest swoistym dziełem sztuki dającym poczucie bycia częścią dobrego, sprawiedliwego i mądrego transcendentalnego ego — jest czynnikiem bardzo „zgrzytotwórczym”. Jadąc pociągami, uczestnicząc w przyjęciach rodzinnych, możemy nieraz godzinami słuchać, jak ludzie z pasją rozprawiają o dotyczących Polaków plagach: że ludzie pracują, że kradną, że piją, że biurokracja, że absurdałne decyzje itp.

Gawędzenie o zgrzytach jako bycie w niebie prawdy i dobra

Przejdźmy teraz do innej rozmowy zarejestrowanej na taśmie magnetofonowej podczas jazdy samochodem². Ponieważ rozmowa przez dłuższy czas ma charakter „synchroniczny” (rozmówcy mówią równocześnie), forma zapisu oddaje tę cechę dyskursu.

Sytuacja: samochód ciężarowy jako tzw. „okazja” zabiera mnie, kobietę w średnim wieku i mężczyznę około siedemdziesięciu lat.

Pasażer	Kierowca
Proszę pana, za czternaście... jeszcze by, i w blocie, i w gnoju i mokry i... to wystarczy Panie, to co przed nami było, to było, to było całe nic, to był krótki okres pomiędzy wojnami, ale dziś proszę pana to już jest 40 lat po wojnie, i co, i nie! i guzik!	A przed wami to z kolei nasi ojcowie do tego doprowadzili... tak jak...
Panie, panie, ale, ale...	Ci co przed wami byli to też doprowadzili do tego, że wy musieliście walczyć, teraz proszę pana, bo taka jest prawda, niestety.
To był krótki okres, szesnaście lat...	A co w okresie międzywojennym robili? Pili i tańczyli za Polskę tak i teraz o, proszę pana... Szesnaście? Niech szesnaście nie szesnaście, od szesnastego roku do czterdziestego to nie szesnaście lat! E, to od 20-go do 40-go też jest dwadzieścia lat!
Dlaczego, jak to, a dwudziesty rok co był?	A, a...
A dlaczego? A 39-ty gdzie był? aha, a... może jeszcze w portkach, pokolenie młode, ja nie wiem, e, panie, jaka jest prawda...	ale taka jest prawda A teraz do czego doprowadziło wasze pokolenie? To my musimy odrabiać, a widzi pan, niestety, taka jest prawda... Prawda? Kto doprowadził? To wasze pokolenie doprowadziło do takiej sytuacji w kraju, no, niestety, no, trudno, to musi pan przyznać, no, co pan powie, ja rozumiem, no może ja doprowadziłem częściowo, ale ta pani (wskazuje na mnie — 28 lat, kierowca około 36-38 lat) co doprowadziła? Nie! A cierpieć musi, ten kryzys, no, jak to?
Aj, aj	Zaraz, zaraz proszę pana, toż na świat się nie prosiła, skoro się urodziła
No, jak...	A pan myśli, że to pokolenie, myśli, co będzie po nas, to już będzie dobrze?
A... a dlaczego musi cierpieć, no? Tak?	
A, a (z aprobatą)	
Nikt się nie prosił na świat.	
Teraz proszę pana, jak wezmą młodzi w swoje ręce, to już będzie dobrze... co innego... Będzie, dobrze będzie (ironicznie)	
Kiedys kto pracował dwanaście — czternaście godzin, a to i szesnaście, a młody proszę pani, dzisiaj ma piętek po południu wolny, sobota i niedziela, wolne...	
Ej, co pan mówi... jeszcze pan nie próbował...	Ja powiem panu jak jest naprawdę... mieliśmy gówno, i dzisiaj gówno mamy, e... zawracanie głowy... ja to już... ja już też prawie pięćdziesiątkę, niedużo brakuje do tej 50-tki, to też próbowałem tego

² Rozmowa zanotowana 18 VIII 1984 r. przez Irenę Borowik.

wał, nie proszę pana, jeszcze pan nie próbował... a jak, ale, ale...

Panie, proszę pana, wysłaliśmy żeby robić, żeby zrobić lepiej dla młodszych pokoleń.

Nu, dobrze zrobili, dobrze zrobili, tak, no, gorzej...

A widzisz pan, kartki zrobili i proszę pana masz!

Nie...

Ale dobrze, proszę pana, ale dlaczego, jedno państwo w Europie ma kartki? No?

A ja mam tylko 35 deko miesięcznie, no no...

Nie ma komu jej robić...

O, widzi pan,

a czort jego bierz...

O tutaj zaraz... Taka jest prawda!
(Wysiada)

Rozmowę przejmuję kobieta.

Kobieta: A my już zdali parę miesięcy... nie ma komu pracować, syn nie chce... No to trudno, cóż robić, nie da rady, a tak samo już pracowali, tyle lat na ziemi, czterdziści parę lat. Gorzej, panie, gorzej, jeszcze trzeba pracować na cudzym, człowiek nieprzystosowany, do kurnika chodzi pracować, kartofle kopać...

Trzeba być jakoś inaczej, przychodzi i musi żyć...

Prawda, panie, prawda

A gdzie tam, prawda...

Teraz to nieźle, panie, o pewno, pewno, mój ojciec sam mówił, że już nie wie panie, panie, toż... toż i ja panie, i sama powiem, ja prala, ja tkala te koszuli, a jak przyszedł taki ten jak wojskowy w wojnę to mówi dajcie koszuli, wzięli, tego, ja mówię, to moja koszula, a on mówi, ja i w takich nie chodzil... Może jeszcze doczekamy się, tak, tak... Nie, nie, jeszcze może być źle, ale teraz to jeszcze nie, e, co tam, w kolejkę, zawsze w kolejkę, trudno coś kupić, ale... Tak,

życia i wiem, jak to wygląda...

Co pan mówi?

Kto miał źle a kto miał dobrze, to miał lepiej jak przed wojną, czy tam po wojnie, czy dzisiaj...

No, no, zrobiliście, a zrobiliście lepiej?

No, gorzej zrobiliście! A widzisz pan!

I dobrze, że zrobili! Bo żeby nie kartki to by połowę narodu głodowało, a druga połowa by wszystko wykupiła! No! Taka jest prawda!

Zawsze musi być inaczej. Wie, pan, w Polsce musi być inaczej zawsze, jak wszędzie, wie pan...

To ma pan ziemię...

O, tutaj jest cały problem! Tu jest cały problem! I nie będzie komu robić!

Gdzie pan chce wysiąść?

Pewno, że nie!

I teraz lepiej, nie?

Co tam przypominać jak to było...

Kurwa go mać, to tak jak w filmie *Konopielka*, tak samo i to, jaki piorun, jedno łóżko i jedna łyżka drewniana wysturagana, cała rodzina jadła, ci ludzie co poumierali, i co, założymy, powstawali, to nie wiedzieliby co się dzieje, powiedzieli...

Sam sobie tkal, koszulę nosił, szmatę i chodził, i dobrze było świątek, piątek... Aj...

Aj...

Nie jest jeszcze tak źle,

bo może być gorzej.

Jeszcze, jeszcze rok i nie będzie kolejek...

Już dużo rzeczy jest, że stoi, a niedawno

tylko żeby spokój był...

Tak, tak

bili się o nich... jeszcze trochę, jeszcze trochę i będzie...

(Wysiadam. Koniec zapisu)

Szczególnie interesująca jest rozmowa dwóch mężczyzn: Kierowcy i Pasażera. Kwalifikujemy ją jako rozmowę tematyczną. Co jest jej tematem? Najbliżej będziemy intencji rozmówców, jeśli powiemy, iż tematem ich rozmowy jest sytuacja polityczna i ekonomiczna Polski dawniej i dziś, odpowiedzialność za nią różnych pokoleń. Jest to temat zbyt rozległy na jakikolwiek dialog, rozmówcy podejmują go jednak z impetem i zaangażowaniem w ciągu kilkunastu minut jazdy. Struktura rozmowy sugeruje, iż rozmówcy mają w określonej kwestii własne zdanie i zawzięcie, z emocją go bronią. Atakującym jest tu Kierowca. Pasażer cały czas się broni. Bardzo trudno jednak ten zaciekły dialog rozpiszać na logicznie sformułowane twierdzenia, które można by sobie przeciwstawić. Spróbujmy to jednak uczynić. Kierowca twierdzi:

1. Winę za klęskę w drugiej wojnie światowej ponosi ośmiesze pokolenie.
2. Winę za obecny kryzys w Polsce ponosi pokolenie sześćdziesięciosiedemdziesięciolatków (pokolenie Pasażera).
3. Pokolenie dwudziestolatków cierpi kryzys niewinności.
4. Teraz w Polsce jest źle.
5. Niektórym w Polsce jest lepiej niż przed wojną.
6. Teraz jest gorzej niż było.
7. Wprowadzenie kartek jest słuszne.
8. W Polsce zawsze jest inaczej niż gdzie indziej.
9. Zasadniczy problem Polski polega na tym, iż wkrótce nie będzie komu pracować.

Znacznie trudniej, wręcz jest to niemożliwe, wypunktować stanowisko Pasażera, chociaż jest on przez cały czas aktywny w dialogu. Aktywność jego polega jednak na bezustannej opozycji wobec Kierowcy, wyrażanej przez tworzenie swego akompaniamentu, który jest tu ciągłą negacją (panie, panie, ale, ale to był krótki okres, dlaczego, jak to, e... aj...), no — jak, a dlaczego musi cierpieć — no?, nikt nie prosił się na świat itd.).

Pasażer aktywizuje się dopiero, gdy mowa jest o kartkach żywnościowych, uważa bowiem, iż przydział mięsa jest dla niego krzywdzący.

Pasażer wysiada, w samochodzie pozostają dwie pasażerki: „kobieta w średnim wieku” i informatorka. Następuje zaskakująca metamorfoza formy i treści rozmowy. Kierowca wpada w nagły zachwyt nad tym, że teraz jest dobrze („ci ludzie, co poumierali, założymy, powstawaliby, to nie wiedzieliby, co się dzieje”) i ze smakiem rozwodzi się na temat, jakie dawniej panowało zacofanie i jak było źle. Wtórnie mu Kobieta z tym samym, widocznym zaangażowaniem. Rozmowa kończy się happy endem: nie jest tak źle, jest coraz lepiej, oby nie było gorzej, bo może być znacznie gorzej.

Są to więc dwie różne rozmowy: rozmowa Kierowcy z Pasażerem i rozmowa Kierowcy z Kobiętą. Przeanalizujmy najpierw pierwszą.

Kierowca też w pewnym sensie mówi o zgrzytach, sens jednak tego mówienia jest całkiem inny niż w poprzednim przykładzie. Tam Mężczyzna II daje swoje logiczne wywody jako prawdy oczywiste nie tylko dla niego, ale i dla innych rozmówców. Jeśli nawet w tego rodzaju zespolonym gawędzeniu widzi się jakieś nielogiczności w wywodzie — najczęściej nie zwraca się na nie uwagi. Współrozmówcy na ogół nie szukają „dziur w całym”, wręcz przeciwnie — są skłonni do bycia w zgodzie nawet przy zaawanszanych nielogicznościach. Jeśli nielogiczność taka zostaje w rozmowie podjęta, jak w przypadku niefortunnej uwagi Kobiety o rzekomych dwudziestu procentach mebli przydzielonych na

województwo — sprzeczność szybko zostaje usunięta i uzyskuje się konsensus. Współrozmówcy partycypują tu więc w Ja transcendentalnym mówiącego.

Odwrotnie w ostatnim przypadku. Podmiotowość ulega tu rozdarciu na dwie przeciwstawne strony. W poprzednim przypadku Mężczyzna II jest przekonany, iż współrozmówcy uczestniczą w żywym transcendentalnym ego, którego on jest logicznym rzecznikiem. Reakcja współrozmówców jest tego dowodem. W ostatnim zaś przypadku Kierowca jest przekonany, iż Pasażer należy do innego świata, do świata fałszu a nie świata prawdy. W tej sytuacji nie takiego jak żywe transcendentalne ego nie może się pojawić, zostało ono bowiem rozdarte na ego prawdy i ego fałszu. Obojgnie więc, co by powiedział Pasażer, Kierowca będzie z nim polemizować i vice versa. W tej sytuacji nie może zaistnieć analizowane przez Maxa Schelera zjawisko wczucia się sympatii, jest ono bowiem nie rezultatem obiektywnego istnienia wzruszeń, jak chce Scheler, ale ukonstytuowania się żywego transcendentalnego ego, które w tym przypadku nie zachodzi. W pierwszym przypadku wszyscy zgadzamy się, że rośnie drożyzna, i że to jest źle, co do szczegółów różnice zdań szybko są wyeliminowane lub uznane za nieistotne. W drugim przypadku nie jest pewne oprócz jednego — Pasażer reprezentuje fałsz. Gdy Pasażer w końcu skłonny jest zgodzić się z Kierowcą mówiąc: „tak, nu... gorzej” — i na dowód tego przytacza karty zaopatrzeniowe, Kierowca nagle zmienia front twierdząc, iż karty te są rzeczą dobrą. W ostatnim zdaniu Kierowca wyraża akt zgody ze stanowiskiem Pasażera: „O, tu cały problem! Nie będzie komu robić!” Jest to jednak zgoda pozorna, Kierowcy bowiem wydaje się, iż przylapał Pasażera na najbardziej istotnym fałszu, który on reprezentuje.

W odróżnieniu od żywego ego transcendentalnego, które się konstytuuje w poprzedniej rozmowie, tu Kierowca wycofuje się ku podmiotowości immanentnej, transcendentalnej wobec świata.

Nie wiemy, jak długo toczyłby się ten dyskurs, gdyby Pasażer nie musiał wysiąść. Obserwując jednak inne tego typu dyskursy, można sądzić, iż trwałby on długo, aż do wyczerpania rozmówców, z rezultatem tym samym, co na początku.

Na czym jednak polega potrzeba tego typu dyskursu i jak satysfakcjonuje podmiot ludzki w nim będący? Nie możemy przecież uznać całej rozmowy za bezsensowny belkot i na tym poprzestać. W każdym kawałku zwykłej codzienności realizuje się sens ludzkiego podmiotu. Co zatem chce powiedzieć Kierowca?

Można to skonstruować tak: Chciałbym żyć w pięknym dobrym i sprawiedliwym świecie. Świat takim niestety nie jest, i co gorsza — nigdy takim nie był. Świat takim, jakim jest — złym — tworzą ludzie. I ty, Pasażerze, jesteś człowiekiem, czyli jednym z nich, czyli z tych, co tworzyli i dalej tworzą ten świat. Nie wykręcaj się, nie usprawiedliwaj, bo i tak, co byś nie powiedział, będzie to mowa złego, niesprawiedliwego świata, jego samoobrona, jesteś bowiem jako człowiek, niezależnie od tego co mówisz — częścią tego świata, a więc i jego głosem.

Tylko przy takiej interpretacji można zrozumieć zachowanie się Kierowcy — wyłaszanie sprzecznych zdań, emocjonalne zaangażowanie, niedopuszczanie rozmowy do głosu — jako logiczne i spójne.

Pasażer wydaje się przyjmować tę rolę reprezentanta świata. To, co chce powiedzieć, można by streścić w zdaniu: „Panie, przecież nie jest aż tak źle, ludzie starali się i starają uczynić ten świat lepszym”. Pasażer wypada z tej roli obrońcy świata, gdy mowa o kartkach żywnościowych. Sprowadza w ten sposób sprawę z poziomu jej ogólności do życiowego, praktycznego konkretnego. Ale w kwestii tak ukonkretnionej Kierowca ma własne zdanie odmienne, twierdzi, iż kartki są rzeczą dobrą. Następnie, po wyjściu Pasażera, głosi pochwałę rzeczywistości: jest coraz lepiej, coraz mniejsze kolejki, coraz więcej towarów, będzie jeszcze lepiej. Ta reakcja Kierowcy przestaje być absurdalnie nielogiczna, jeśli uświad-

mimy sobie, że dokonuje on przejścia od immanentnej postawy podmiotowej, do postawy „wewnątrzświatowej”. Z perspektywy czysto podmiotowej, gdy ogląda się świat spoza niego samego, wszystko w tym świecie jest kulawe i marne. Obierając jednak jakiś punkt widzenia w świecie musimy uznać, iż pewne rzeczy są złe, a pewne dobre. Kierowca uznaje, iż dawniej było źle a teraz jest coraz lepiej.

Włodzimierz Pawluczuk



Zespół Pieśni i Tańca Włodawskiego Domu Kultury

przekroje

EDWARD CHUDZIŃSKI

KULTURA CHŁOPSKA LUDOWOŚĆ — FOLKLORYZM

Wśród publikacji poświęconych kulturze chłopskiej, jakie ukazały się w ostatnich latach, najnowsza książka Józefa Burszty o ujęciu historycznych źródeł kultury wyróżnia się ambitnym zamiarem przedstawienia tematu w ujęciu historyczno-rozwojowym i w ścisłym powiązaniu z dziejami kultury narodowej. W tym sensie stanowi ona jakby załączek popularnej syntezy, choć autor skromniej zakreślił cel swojej pracy, starając się przede wszystkim odśledzić historyczne związki kultury chłopskiej z narodową. W rezultacie *Chłopskie źródła kultury* z woli samego autora należy traktować jako kompendium, systematyzujące i porządkujące dotychczasową wiedzę o kulturze chłopskiej i jej inspirującej roli w kulturze narodowej. Tym samym społeczny adres książki znacznie się poszerzył, a jej niewątpliwie walory informacyjno-poznawcze zdają się gwarantować długi żywot czytelniczy.

W *Chłopskich źródłach kultury* otrzymaliśmy zatem historyczny zarys zagadnienia odzwierciedlonego w tytule, zarys o charakterze etnogenetycznym, gdyż Burszta stoi na stanowisku, że kultura, w tym także kultura chłopska, daje się w pełni wyjaśnić w procesie historycznym. Dlatego w swojej pracy stosuje się do reguł i zasad diachronii. Przy tym założeniu metodologicznym ramy czasowe książki zostały tak skonstruowane, by zmieścił się w nich wielowiekowy proces wyodrębniania się, trwania i emancypacji chłopów jako klasy społecznej. W zasadzie owe ramy pokrywają się z tysiącletnią historią naszej państwowości.

Burszta swój systematyczny wykład rozpoczyna od szkieletowej rekonstrukcji procesu klasowej polaryzacji etnicznych wspólnot plemiennych Słowian, tworzenia się w ich obrębie struktur hierarchicznych, co z rezultacie doprowadziło — już w ramach nowo powstałego organizmu państwowego — do wyodrębnienia się trzech zasadniczych stanów, wśród których stan chłopski uplasował się najniżej w średniowiecznej strukturze społecznej. Ze szczególną uwagą śledzi autor proces kształtowania się klasy chłopskiej zarówno w aspekcie jej wewnętrznej polaryzacji, jak i stopniowego uzależnienia się od klas panujących oraz izolacji i samoizolacji chłopów, wskutek czego pozostaną oni przez wiele wieków klasą „w sobie” — w Marksowskiemu znaczeniu tego terminu. Szeroko rozbudowany kontekst procesów i przemian, jakie zachodziły w społeczeństwie polskim i w jego kulturze, ma stanowić — wedle słów Burszty — ruszowanie, na którym wyraziściej będą widoczne owe chłopskie źródła kultury.

A kulturę traktuje autor niezwykle szeroko, uwzględnia bowiem w swoich wywodach i kulturę materialną, i społeczną, i artystyczną. Odnosi się to zwłaszcza do kultury chłopskiej, która — zgodnie ze współczesną świadomością metodologiczną — jawi się na kartach książki Burszty jako integralna całość. Autor z naciskiem podkreśla, że kultura ta była „pełną” i samostoją już w samego zarania, w okresie wczesnośredniowiecznym, gdyż zaspokajała wszystkie materialne i duchowe potrzeby społeczeństwa na ówczesnym etapie jego rozwoju. Dopiero przyjęcie chrześcijaństwa, a wraz z nim nowego systemu wartości, ujęszenie się pisma, a potem druku jako pośrednich technik przekazu kulturowego spowodowało, że w nowej, feudalnej strukturze społecznej kultura chłopska jako autochtoniczna spadła do rządu ludzkości. Od tego momentu uchodziła ona w

świadomości elity, której wyłonienie się spowodowało zarazem narodziny kultury elitarnej, wysokiej, uosabiającej się z narodową, za co niższego i drugorzędnego. Stan taki trwał do połowy XVIII wieku.

Kultura chłopska nie mogła stać się narodową, ponieważ jej nosiciele — chłop — nie stanowili narodu, nie mieli świadomości narodowej, ani też pamięci historycznej. Nie znaczy to wszakże, że te dwa główne nurty kultury polskiej egzystowały obok siebie w pełnej izolacji. Istnieje wiele dowodów na to, że kultura szlachecka zaadaptowała szereg elementów folkloru chłopskiego (zob. *Paralele J. Krzyżanowskiego, W kalinowym lesie Cz. Hernasa*), zaś kultura chłopska też przyswajała sobie te elementy kultury wysokiej, które były jej dostępne poprzez kontakty z dworem (Burszta podkreśla rolę izby chłednej w tym względzie), targi i jarmarki, odpusty itp. Szczególne znaczenie w przekazie i wymianie treści kulturowych różnej proveniencji miała karczma, która już w średniowieczu stanowiła centrum życia społecznego i gospodarczego ówczesnej wsi.

Kultura chłopska, co podkreśla Burszta, w pełni ukształtowała się właśnie w średniowieczu i w takiej postaci, z niewielkimi zmianami, nie naruszającymi jej istoty, przetrwała niemal do końca XIX wieku, kiedy to — na skutek głębokich przeobrażeń społeczno-politycznych i cywilizacyjnych, zachodzących na ziemiach polskich — zaczęła stopniowo podlegać rozpadowi. O odrębności i samoistości kultury chłopskiej decydowały takie jej cechy relewantne, jak: bezpośrednie, wymagające styczności osobowych, przekaz treści kulturowych, integralny związek kultury, życia i pracy, spójna wizja świata (ludowy światopogląd), wymienność funkcji estetycznych i praktyczno-życiowych.

Dwunurtość polskiej kultury — jak to przekonywająco pokazuje Burszta — ma zatem swoją genezę w klasowo-warstwowej polaryzacji społeczeństwa. Od XIV wieku drogi kultury chłopskiej i elitarnej zaczynają wyraźnie się rozchodzić, przy czym kultura chłopska stanowi w zasadzie constans, natomiast kultura elity oddala się od niej coraz bardziej. Burszta pokazuje ten proces na przykładzie ewolucji ubioru i instrumentarium muzycznego, które stają się materialnymi znakami różnic społecznych. Z sytuacją taką mamy do czynienia praktycznie do końca XVIII wieku. Wprawdzie już publicystyka oświeceniowa pojęcie naród rozciąga na wszystkie stany, w tym także na chłopów, lecz dopiero romantyzm dokonuje przełomowego zwrotu w tym względzie, uznając autochtoniczną kulturę chłopską za kolebkę kultury narodowej, do której kultura elity musi powrócić, jeśli chce nadal aspirować do miana kultury narodowej. Ten brzemienisty w skutki, gdy chodzi o dalsze losy kultury polskiej, „powrót do źródeł” uznany został za reprezentatywny przejaw ludowości romantycznej, a takie kategorie pojęciowe, jak „lud” i „ludowość”, spopularyzowane przez romantyków, weszły odąd na stałe do języka ideologii i nauki.

Ludowość, co zrozumiale, stanowi jedną z centralnych kategorii także w rozważaniach Burszty. Autor nie daje jakiejś jednoznacznej definicji tego pojęcia, gdyż odnosi je — jak pisał — do złożonego zjawiska o charakterze społecznym, politycznym, psychologicznym, moralnym, a także estetycznym, zachodzącym na płaszczyźnie ustosunkowania się kultury „pańsko-inteligienckiej” do kultury ludu (s. 221). Wielospektrowy charakter ludowości podkreślają również inni badacze, na których ustalenia Burszta zresztą się powołuje. Podobnie jak Roch Sulima (*Literatura a dialog kultury*) wyodrębnił dwa zasadnicze typy ludowości („zewnętrzna” i „lmanentna”), proponuje jednak własne nazwy: „elitarna” i „oddolna”, chłopska. Skoro już przywołaliśmy pracę Sulimy, najgruntowniej i w sposób nowatorski naświetlającą problem ludowości w naszej kulturze, to warto zauważyć, że Burszta podchodzi do tego zjawiska odmiennie, prezentując je w sposób linearny, zgodny z diachronicznym porządkiem przyjętym w jego książce.

Ludowość zazwyczaj nacechowana jest ideologicznie. I to zarówno wówczas, gdy sytuuje się na zewnątrz kultury ludowej, poza nią, choć jest ku niej skierowana, jak i wtedy, gdy ma charakter oddolny, podmiotowy. Burszta śledzi obydwie sposoby przejawiania się ludowości, jednak znacznie więcej miejsca i uwagi poświęca ludowości „elitarniej”, bardziej znanej i zbadanej niż ludowości oddolnej, chłopskiej, która do głosu doszła w pełni dopiero w dwudziestolecie międzywojennym. Owe dysproporcje w książce Burszty odzwierciedlają niejako stan faktyczny, jako że ludowość elitarna — żeby pozostać przy terminologii autora — jest zjawiskiem znacznie starszym, jeśli ludowość potraktujemy jako wyraz zwerbalizowanej ideologii, a nie jako immanentny światopogląd klasy chłopskiej czy szerzej — warstw ludowych, jak to uczynił Bachtin w swoich nowatorskich badaniach kultury ludowej średniowiecza i renesansu (*Twierdzenie Franciszka*

Rebelais'go). Zatem ludowość elitarna, mając swoje apogeum w romantyzmie i wielokrotnie kontynuację aż po dzień dzisiejszy, zdołała zapisać się w kulturze narodowej wybitnymi dziełami literackimi, muzycznymi, malarzkimi, dla których inspiracją stała się kultura ludowa. Burszta, nastawiając się na wydobycie i wyeksponowanie owych „chłopskich źródeł” kultury narodowej, siłą rzeczy musiał skoncentrować swoją uwagę na ludowości elitarnej. Ludowość chłopska bowiem, wyartykułowana w języku ideologii, jest zjawiskiem dopiero dwudziestowiecznym i — co bardzo ważne — znacznie ciekawszym w planie ideologicznym niż artystycznym.

Na marginesie dodajmy, że dialektyczne i dialogowe ujęcie ludowości, preferowane przez Sulimę, wydaje się być szczególnie przydatne dla zrozumienia tego zjawiska w kulturze polskiej XX wieku. Naturalną bowiem konsekwencją procesu uhistorycznienia i unarodowienia klasy chłopskiej było utożsamienie się kultury chłopskiej z narodową. Tym razem jednak nastąpiło to nie w wyniku nobilitacji z zewnątrz, jak w romantyzmie, lecz stało się rezultatem autonobilitacji, wynikającej z historycznej i narodowej samowiedzy podstawowej klasy społecznej, która poczuła się nie tylko pełnoprawną częścią narodu, ale i jego reprezentantem. Rzecz jasna kultura chłopska podniesiona do rangi reprezentacyjnej była marzeniem chłopskich ideologów i działaczy, a nie realną rzeczywistością lat międzywojennych, tym niemniej w wielowiekowym dialogu kultur ponownie kultura chłopska — zepchnięta na długi do rzędu subkultury — odzyskała pozycję pełnoprawnego partnera. Co więcej, ów dialog przybrał w szczytowym momencie wzrostu chłopskich aspiracji formę konfrontacji. Ludowość oddolna, „chłopska”, nie odzwierciedlała się uznaniem dla kultury elitarnej, lecz zakwestionowała jej dorobek i wartości oraz dominującą pozycję w kulturze narodowej. Dopiero po 1945 roku, kiedy — z różnych powodów — ustalono roszczenia ideologów do „schłopienia” kultury, a równocześnie inteligencja, gruntownie zmieniona w swym składzie społecznym, wyzbyła się „pańskiego” i patronackiego stosunku do kultury chłopskiej, możliwa się stała integracja dwóch głównych nurtów obecnych w kulturze polskiej od stu lat — ludowego i narodowego. Byłoby jednak złudzeniem sądzić, że proces ten się zakończył i że przebiegać on będzie — tak w bliskiej — jak i dalszej przyszłości — bezkonfliktowo.

Na podłożu ludowości zarówno zewnętrznej, jak i podmiotowej, chłopskiej, wyrastały różnorakie mity, których bogaty rejestr odnotowuje Burszta w swojej książce. Owe mity, kreujące na bohaterów chłopów jako jednostki, bądź jako zbiorowości, stały się przedmiotem samodzielnych badań, ukoronowanych zwłaszcza pracami Franciszka Zięki (*W kręgu mitów polskich, Złota legenda chłopów polskich*). Nie miejsce tu na bliższe zajęcia się tematem, chcemy tylko zwrócić uwagę na swoiste zależności owych mitów od miejsca ich „wyprodukowania”. I tak jeśli ludowość elitarna kreowała na bohatera pozytywnego Bartosza Głowackiego, to ludowość chłopska — czego świadectwem *Kumac* Wojciecha Skuzy — rewidowała ów utwór w świadomości społecznej mit, deprecjonując jego głównego bohatera. I na odwrót — Jakub Szela, którego odrzucający, wizerunek straszny przez dziesięciolecia z kart „powieści ludowych” — typowych produktów „ludowości zewnętrznej” — doczekał się rehabilitacji w poemacie Brunona Jasińskiego (*Słowo o Jakubie Szeli*), przy pełnej aprobacie chłopskich ideologów, którzy ten utwór włączyli do kanonu literatury chłopskiej. Zjawisko to, znane w literaturze pod nazwą rewizjonizmu historycznego, ma — jak widzimy — swoją genezę w zderzeniu się dwóch zasadniczych typów ludowości: elitarnej i chłopskiej.

Trzecią ważną kategorią pojęciową, jaką posługuje się Burszta, jest folklorizm. Jest bezsporną zasługą autora przyswojenie nam i spopularyzowanie tego pojęcia, co czyni uporczywie od połowy lat sześćdziesiątych. Folklorizm — tak jak go rozumie Burszta — jest współczesną postacią historycznego folkloru, kiedy ten nie ma już szans istnienia i rozwoju w naturalnych warunkach. Folklorizm zatem przejawia się w tych samych dziedzinach co folklor (literatura, muzyka, tańce, sztuki plastyczne, strój, obrzędy), w formie mniej lub bardziej zbliżonej do oryginału (historycznego pierwowzoru), lecz zawsze w odmiennych sytuacjach, zazwyczaj celowo aranżowanych (występy „na pokaz”, festiwale). W tak definiowanym folklorizmie Burszta wyróżnił dwie tendencje, z których pierwsza zmierza do wierniej rekonstrukcji istniejących jeszcze elementów folkloru — czy to w postaci dokumentacji, czy też relikwiotów śladów w życiu społeczności wiejskiej — i ich prezentacji w warunkach zawsze odbiegających od naturalnych, nierzadko wręcz sztucznych, druga zaś polega na świadomej transformacji folkloru (stylizacja, aranżacja) w nową formę użytkową.

Jak więc widzimy Burszta rezerwował pierwotnie termin folklorizmu dla różnorod-

nych zjawisk inspirowanych folklorem, obecnych w kulturze współczesnej. Jednak już w książce *Kultura ludowa — kultura narodowa* (1974) mianem folklorizmu objął wszelkie przejawy włączania kultury ludowej w obieg kultury narodowej (za przykład może tu posłużyć strój krakowski, który w XIX wieku zaczął pełnić funkcję stroju narodowego), a przede wszystkim wykorzystywania folkloru w sztuce wysokoartystycznej, zarówno w aspekcie tematycznym, strukturalnym czy instrumentalnym. Również różnorodne formy mecenatu nad folklorem stosowanym (wzorciowo ludowe) mieszczą się w owym szerszym znaczeniu folklorizmu, które znalazło zastosowanie w *Chłopskich źródłach kultury*.

Rzecz jasna wolno autorowi weryfikować treść i zakres pojęcia, które sam wprowadził w obieg publiczny, wydaje się jednak, że wyjściowa definicja folklorizmu (zob. *O zjawisku folklorizmu. Pojęcie i przejawy*, „Nasz Ruch Społeczny”. Jednodniówka, Kraków, czerwiec 1969) była bardziej klarowna, a przede wszystkim bardziej użyteczna. Nie pokrywał się bowiem folklorizm z pojęciem ludowości historycznej, jak to ma miejsce obecnie. Przykładowo Burszta uznaje orientację estetyczno-literacką w romantyzmie za pierwszy przejaw folklorizmu, a przecież zarówno ta orientacja, jak i metafizyczna, mityczno-ludowa (określenia M. Janion) są sztandarowymi manifestacjami ludowości romantycznej.

Książka tak pomyślana i napisana, jak *Chłopskie źródła kultury*, wymaga rozległych kompetencji. A tych prof. Burszcie odmówić niepodobna. Okazuje się jednak, że nawet autor tak gruntownie przygotowany i predestynowany do wykonania tej pracy czuje się mniej pewnie, gdy przychodzi mu poruszać się po równie rozległych obszarach historii literatury, historii sztuki, historii politycznej i gospodarczej w dodatku na przestrzeni dziesięciu stuleci. Toteż najwięcej satysfakcji dostarcza lektura pracy partii książki, gdzie do głosu dochodzi Burszta-etnograf, znawca dzieł wsi, jej kultury materialnej i duchowej, znakomicie obeznany z dorobkiem polskiego ludoznawstwa i sam mający w nim znaczący udział.

Badania kultury ludowej, tym bardziej uwzględniające jej rozliczne powiązania z kulturą narodową, wymagają podejścia interdyscyplinarnego, co jest słusznym i ambitym postulatem metodologicznym, lecz niesłychanie trudnym do zrealizowania. Toteż z uznaniem należy powitać każdą udaną próbę przekroczenia barier wąskiej specjalizacji, cechującej współczesną naukę i krepującej nierzadko ogólniejsze refleksje humanistyczne. Najnowsza książka Józefa Burszty stanowi pod tym względem przykład godny naśladowania, choć uświadamia zarazem, jakie ryzyko tworzący takiemu przedsięwzięciu.

W niczym nie umniejszając walorów poznawczych omawianej pozycji i jej trudnej do przecenienia użyteczności, zwłaszcza że nie specjalistów, trzeba zwrócić uwagę na drobne potknięcia, niemal nieuchronne w tak bogatej faktografii. I tak przypisanie Tadeuszowi Nowakowi autorstwa *Nagiego sadu* zostało sprostowane w załączonym erracie. W następnym wydaniu *Chłopskich źródeł kultury* trzeba będzie wyliczyć Tytusa Czyżewskiego i Stanisława Młodzieńca z Krakowskiej Awangardy, gdyż obydwoj do tego ugrupowania poetyckiego nie należeli (s. 283). Poprzednikiem ZMW RP („Wici”) nie był Małopolski, lecz Centralny Związek Młodzieży Wiejskiej (s. 273), a „wiowców” było w XX-lecie o połowę mniej niż „siowców”. Do listy księży-reformatorów w oświeceniu należy koniecznie dopisać nazwisko Staszica (s. 133). Wreszcie nie Władysław Orkan jest autorem powiedzenia: „Jak się utrzymować, żeby być ciekim ewangelizowanym, a przecie chłopem polskim ostać” (s. 328), lecz pewien mądry Góral, którego słowa przytoczył Stanisław Witkiewicz w *Na przełęcz* (wyd. II, Lwów 1906).

Wszystko to jednak są drobiazgi, których może nie trzeba by wypominać, gdyby nie szeroki adres czytelnicy tej książki i możliwość ich uniknięcia w następnym wydaniu.

Edward Chudziński

Józef Burszta: *Chłopskie źródła kultury*, LSW, Warszawa 1985, s. 343, nakład 10 000 egz.

W KRĘGU REFLEKSJI HUMANISTYCZNEJ

W 1976 roku ukazało się pierwsze wydanie książki Rocha Sulimy *Folklor i literatura*, w której autor podjął się przedstawienia zagadnień na skróty teraźniejszych, mieszających się w kręgu żywotnych problemów współczesnej kultury. Wyrazem zainteresowania książką stały się znaczące nagrody: literacka im. Stanisława Piętaka oraz Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki. Ukazało się w tej samej recenzji omawiających wnikliwie te pozycje. Można tu m.in. wymienić teksty Cz. Hermasa („Nowe Książki” 1977, nr 13), M. Walińskiego („Życie Literackie” 1977, nr 20), A. Zawady („Twórczość” 1977, nr 8), M. A. Kowalskiego („Tygodnik Kulturalny” 1977, nr 1), S. Burkota („Miesięcznik Literacki” 1977, nr 6), J. Jastrzębskiego („Regiony” 1977, nr 2). Książka sprawdziła się ponadto w odbiorze czytelnym — dość szybko zniknęła z półek księgarskich.

Dobrze się zatem stało, że Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza wznowiła te pozycje. Druga edycja stanowi w pewnej mierze powtórzenie pierwszej. Została jednak wzbogacona w wyniku dodania kilku istotnych studiów i szkiców. Uzupełnienia pojawiają się w części *Literatura a folklor*. Wprowadzono zaś teksty: *W kręgu myśli folklorystycznej Juliana Krzyżanowskiego*, *Katka spod Łysicy*, *Myślenie jako źródło udręki*, *Między mitem i metaforą*, *Wiek w serialowych obrazkach*, *Jaroslawa Iwaszkiewicza „Podróż do Polski”*, *Między zdradą i nostalgia*, *Krytyka heroiczna*. W ten sposób powstała nowa, spójna w swojej wieloznaczności, całość.

Książka R. Sulimy składa się z kilkunastu tekstów, zgrupowanych w czterech problematycznych tematyce zespołach. Pierwszą część można nazwać teorią folkloru i literatury porostającej z nim w związkach. Autor pisze o rudymentalnych cechach folkloru, a przede wszystkim wybudowa zjawiska różniące dwa potencjały kulturowe, tj. folklor i literaturę. Zwraca także uwagę na funkcję przekazów folklorystycznych oraz na nowe, interesujące metody prowadzenia prac badawczych z dziedziny folkloru. Poważne wartości dostrzega zwłaszcza w koncepcji „uprawiania semantyki kultury”, realizowanej w UMCS pod kierunkiem J. Bartmińskiego.

Druga część rozprawy ma charakter bardziej konkretny, a zarazem w wielu miejscach polemiczny. Otwierają ją analityczne szkice o twórczości W. Błoniewskiego i S. Żeromskiego, mające w gruncie rzeczy (głównie w przypadku Żeromskiego) wymowę fenograficzną. Są w niej także teksty omawiające dorobek poetyki kilku współczesnych autorów chłopskich: R. i W. Grzegorzewskich, K. Zaborowskiej (reprezentujących archaizm, oralny nurt twórczości), E. Michalskiej (tu zajmującą się uwagi o „poetyce” pieśni lamentacyjnych i refleksjach egzystencjalnych poetki) oraz J. Poeka (uznanego już za klasika literatury ludowej).

Najistotniejsze z merytorycznego punktu widzenia wydają się jednak w tej części przekrojowe studia odnoszące się do współczesnej literatury chłopskiej, jako pewnej całości. Mają one z jednej strony wymiar syntetyczny, a z drugiej są przykładem wypowiedzi „walczących”. Studia syntetyczne zawierają rozważania o podstawowych motywach współczesnej poezii chłopskiej, Studia „walczące” dotyczą kwestii statusu społecznego i artystycznego twórcy ludowego. Rozpatrują rolę spełnianie przez niego w sferze mitologii społecznej. Są krytyczne, za co zresztą, jak wspomina ostatnio R. Sulima, autora książki „okrzyknęto «wrogem ludu»” („Nowa Wiek” 1986, nr 20, s. 8).

Przedstawienie sposobów funkcjonowania kultury masowej, głównie w jej wersji telewizyjnej, stanowi rdcen refleksji podjętych w trzeciej części rozprawy. Autor ukazuje folklorowe pokrewieństwa seriali. Dąży do wykrycia dróg wykorzystywania i przetwarzania zasobów kultury ludowej. W kwestiach szczegółowych uważa, że tradycyjna legenda o zbrojniku — wybaczu ludu została spreparowana w duchu hollywoodzko-folclorowym (*Janosik*, TVP, reż. J. Passendorfer). W ludowej epice bohaterkiej widzi obszar dostarczający motywów dla serialu wojenno-przygodowego (*Cztery pancerni i pies*, TVP, według książki J. Przymanowskiego). Pisze też o zabiegach modyfikacyjnych wobec pozytywnej heraldyki „wiejskości” oraz czynnościach artystycznych negujących mimetyczne schematy prezentowania kultury chłopskiej w tzw. serialach o wsi (*W słońcu i w deszczu*, TVP, reż. S. Szyszko, sc. M. Pilot).

W części ostatniej R. Sulima zajmuje się przeważnie poetyką i światem sensów kulturowych autorów przyporządkowywanych najczęściej do tzw. nurtu chłopskiego w literaturze współczesnej. Spotykamy się tu z analizami pisarstwa S. Czernika, J. B. Ożoga,

T. Nowaka, J. Ożgi-Michalskiego, M. Pilota, E. Redlińskiego, W. Myślińskiego. Jest też tekst metakrytyczny o *Związkach naturalnych* H. Bercey oraz studium rozpatrujące zespół symboli i znaków kultury narodowej w *Podróżach do Polski* J. Iwaszkiewicza.

Wartość książki R. Sulimy wynika niejako naturalnie z zakresu tematów w niej przedstawionych. Ważny jest też logiczny, merytoryczny wnikliwy sposób ich ujęcia, a już szczególnie znaniami wydaje się umiejętność podejmowania kwestii interesujących w sensie poznawczym. Nad niektórymi z tych kwestii chciałbym skupić się w nieco większym stopniu.

Shazuje się stwierdzenie badacza, że „obraz współczesnej twórczości chłopskiej jest ciągle niepełny”. Trzeba naprawić wiele wysiłku, żeby zgromadzić materiał ustanawiający podstawę dokumentacyjną do przeprowadzenia dowodu syntetycznego. R. Sulima wykorzystał z pewnością materiał reprezentatywny dla potrzeb przewodu typizującego. Może byłoby dobrze jednak sięgnąć do innych indywidualności pisarskich. Wybiórczo, i zarazem w perspektywie chronologicznej, narzucają się tu nazwiska M. Burzyńskiej, F. Lipińskiego, K. Sekulowej, J. Kowalskiego, S. Sidoruka, J. Malka, J. Chojackiego, M. Mularskiego, W. Sitkowskiego, W. Rutkowskiego, A. Radomskiej, S. Pudekiewicz, S. Szymbor, Z. Bukowskiego, W. Kocota.

Zbliżenie się do pełnej bazy dokumentacyjnej utrudnia także sytuacja pozostawiania ogromnej ilości tekstów w rękopisach. Jest to problem niebłaahy. Na przykład, I. Grabarczuk był przez długi czas uważany wyłącznie za twórcę dwoj wierszy, wydrukowanych zresztą przez R. Rosiaka i J. Szczawia. Ale, po zapoznaniu się ze zbiorami archiwalnymi pisarza okazało się, że wierszy jest około czterdziestu, a prócz nich znalazły się jeszcze liczne przekazy etnograficzne oraz opisy wesele, pamiętnik i dramat. Oczywiście stało się przy tym, że dorobek Grabarczuka ma większą wartość kulturową niż czysto literacką. Pytanie, czy podobny stan rzeczy istnieje w innych przypadkach, wydaje się retoryczne. I chociażby w tej dziedzinie, gromadzenia zbiorów archiwalnych, działalność STL nie musi być wcale redukcjonistyczna.

Inna, ważna uciążliwość w konstruowaniu ujęć typizujących wynika z wykorzystywania, w przeważającej większości, tekstów twórców zrzeszonych w STL. Po prostu oni są bardziej znani, dostęp do ich pisarstwa jest ułatwiony. Czy wyczerpują oni całkowicie „zbiór” współczesnych autorów ludowych? Z pewnością nie, co widać dobrze w wydanej ostatnio antologii *Złote ziarno*, w opracowaniu J. Adamowskiego. Problemem pozostaje zatem sposób odszukania tych twórców i oceny ich dorobku, co w efekcie powinno ułatwić przybliżenie do w miarę pełnego korpusu dokumentacyjnego.

Autorska literatura ludowa jest zjawiskiem specyficznym, „dziwnym”, nasycenym ukrytymi i jawnymi kompleksami. Tymi też kompleksami, których rodowód trzeba chyba ustalać w perspektywie historycznej i socjologicznej; od homunkulusa do podmiotu sprawczego, byłbym skłonny tłumaczyć przynajmniej część zachowań twórców „kostiumowych”, „dedykacyjnych” i „interwencyjnych”. Z tego względu wykastalcia się też zapewne sytuacja autotabulizowania współczesnego pisarstwa ludowego. W skrócie można ją oddać myślą: nie wolno nas krytykować, trzeba nas cenić i akceptować. W nas tkwi moc i energia kreacji. Taka postawa jest oczywiście niebezpieczna. Grozi utratą indywidualności autorskiej. Trzeba jednak przyznać, że zachowania autotabuliczne nie są najpowszechniejsze. Nurt krytyczny autorefleksji jest głębszy.

Odmienny wyraz kompleksu grupowego stanowią jeszcze w moim odczuciu wiersze dedykacyjne, które nie zawsze byłbym skłonny rozpatrywać w ujemnym planie wynaturzeń i rozpacziwej bezzilii. Ich funkcja wieziotwórcza i dośrodkowa jest niewątpliwa. Ale czy można odmówić szczerości, artyzmu i konstruowania szerszych znaczeń licznym dedykacjom posmiertnym? Wyróżniają się tu zwłaszcza wiersze skierowane do Jana Poeka. Przyczyn mityzacji poety można się doszukiwać w pewnych prawach rozwoju współczesnego pisarstwa ludowego, poszukującego patronatu dla swoich dokonań, a nawet dla uzasadnienia swojego istnienia. Odwołania do jego liryki stają się swoistym zdobywaniem sankcji dla poezii chłopskiej, potwierdzeniem wartości tego rodzaju piśmiennictwa. Autentyczna potrzeba wyrażenia refleksji jest m.in. właściwa dedykacyjnemu utworom S. Buczyńskiego, H. Bilki, E. Kosowskiej, J. Kowalskiego, H. Nowobielskiej.

Interesująca wydaje się również myśl R. Sulimy, że współczesne pisarstwo chłopskie jest zależne od współwystępowania z folklorem. Warto odnieść ten pogląd do tradycyjnego folkloru. Przede wszystkim można sądzić, że należy tutaj odwoływać się do nadrzędnego poziomu semantycznego, tj. do poziomu budowania znaków i odpowiadają-

ych im znaczeń. W takim ujęciu najważniejsze stają się folklorystyczne zespoły motywów, wykształcające twórczościowe znaczeniowe dla aktualnie występującego piarstwa ludowego. Procesy te wskazują na istnienie w zbiorowej chłopskiej świadomości głęboko zakorzenionych zasadniczych wyobrażeń. A tymi szczególnie trwałymi, wodzącymi myślami okazują się: ziemia — jako podstawa bytu, pojęcia rodzenia i kreacji — jako wartości zapewniające życie, Bóg — jako siła w najwyższej mierze stwórcza i opiekun. W tej linii ideowej tkwią zatem punkty węzłowe, wodzące od tradycyjnego folkloru do współczesnej literatury ludowej. W związku z tym można pokusić się o sprzecznowanie w jakim stopniu spotykamy się ze zwykłym przechodzeniem motywów folklorystycznych; w jakim stopniu pojawia się transfiguracja, ukazująca przekształcenia w sferze znaków; czy też mamy do czynienia z ponowną interpretacją dawnych znaczeń i dopełnianiem ich sensów. Podać wypada również te zjawiska literackie, dla których nie daje się odszukać folklorystycznych tradycji.

Omówienia tej porzecz nie można zakończyć bez podkreślenia rangi dorobku naukowego R. Sulima. *Folklor i literatura* jest bowiem tylko jednym ze znaczących jego dokonań. Trzeba jeszcze wymienić książkę *Dokument i literatura* (KAW, W-wa 1980), która ukazała się w serii pn. „Współczesna krytyka polska” i traktuje o zjawiskach paraliżujących, takich jak: autobiografie, listy, teksty użytkowe; oraz o twórcach piśmienniczych pochodzących z kręgu kultury robotniczej. Inspiracją jest również kolejna książka R. Sulima: *Literatura a dialog kultur* (LSW, Warszawa 1982), napisana z pozycji głębokiej refleksji humanistycznej. Autor zajmuje się tutaj uwarunkowaniami kultury ludowej w kontekście świadomości społeczeństwa. Przedstawia figury myślenia o ludowości, analizując zwłaszcza aksjologię „pionu” i „źródła”. Pisze o polemikach toczonych wokół ludowości w latach 1939-1948. Dużo miejsca poświęca także problemowi dialogu kultur.

Oprócz tych książek R. Sulima jest autorem wielu interesujących rozpraw, wskazujących na szeroki zakres jego zainteresowań badawczych. Warto tu wyszczególnić studium interpretujące wiersz J. Słowackiego *Widzicie stu robotników*, polegające na intrygującym odczytywaniu sensów literatury wysokoartystycznej w planie ludowych znaczeń magiczno-obrzędowych. Ciekawie rysują się ponadto prace R. Sulima popularizujące niektóre odmiany współczesnej literatury chłopskiej. Opracował on kilka tomików poetyckich, opatrzone są zarazem posłowiami krytycznoliterackimi. Myślę tu o edycjach: R. i W. Grzegorzewskich z Krajna (LSW, Warszawa 1972) oraz E. Michalskiej (LSW, Warszawa 1980). Tak pokazywać i wartościować dorobek naukowy stawia R. Sulim w rzędzie wyróżniających się badaczy współczesnej kultury ludowej i popularnej.

R. Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*. Wyd. II uzupełnione i poprawione, LSW, Warszawa 1985, s. 526.

MARIA WIERUSZEWSKA

Każdy kto czucie i myśli dzisiaj wyraża w sposób charakterystyczny dla wsi, jest członkiem naszej grupy.
(W. Skuza, *Chłopska grupa literacka*, „Młoda Myśl Ludowa” 1934, nr 8)

AGRARYZM, REGIONALIZM, AUTENTYZM

Lata dwudzieste, trzydzieste — czy kojarzą się nam dziś z dojrzwaniem idei „pachnących ziemią”, wyrosłych na tle niespokojnego w historii ożywienia wsi i rozkwitu ruchu ludowego? Dla większości młodych czytelników, którzy nie mieli szczęścia zetknięcia się z ludźmi wyrosłymi w klimacie tamtych czasów, a nie podjęli samodzielnego trudu poszukiwań archiwalnych w celu odkrycia ludzi, myśli i spraw tamtego okresu, odpowiedź musi brzmieć negatywnie.

Dobrze się stało, że książka Edwarda Chudzińskiego pt. *W kręgu kultury i literatury chłopskiej 1918-1939* wydana przez LSW w r. 1985, przywraca klimat intelektualny, artystyczny i ideowy, jaki towarzyszył ludowej prasie, a szerzej — kulturze literackiej Polski międzywojennej.

Cytaty prasowe, wypowiedzi pisarzy, odsłaniają panoramę zdarzeń, które uformowały chłopski ruch literacki, jego nurty, fazy instytucjonalizacji. Przede wszystkim jednak odkrywają sposoby widzenia spraw wsi, jej miejsca w kulturze i w dziejach narodu, oczami chłopskich liderów literackich, których postawy miały z czasem zaowocować dojrzałym programem.

Jest zasługą autora, że takie pojęcia jak: agraryzm, regionalizm, autentyzm, przestają być tylko pustymi dźwiękami, a obrastają znaczeniami, odkrywają wartości, wywołują coś więcej niż chłodną refleksję, bo apelują nie tylko do intelektu, ale także do przeżyć i emocji. Mam przekonanie, że pojęcia te kryją nie do końca wydobyte treści — także przez autorów w okresie przypominanym — nie zawsze zrzęcznie obronione stanowiska. Tym bardziej są warte przywołania, gdyż mamy z sobą ożywienie ruchu chłopskiego, ale też zauważamy, jako socjologowie, nowe świadectwa kształtowania się podmiotowości producentów rolnych, którzy są świadomi swych korzeni i chłopskiej tradycji. Jest zatem sens w odniesieniu tych procesów do ich pierwowid, do myśli i postaw ludzi sprzed półwiecza, którzy, z niemałym wysiłkiem w tamtym okresie, próbowali wyrażać swoją prawdę o życiu wsi własnym językiem.

Jako socjolog, a nie historyk i literaturoznawca, wydobylam z lektury książki Chudzińskiego to, co stanowi jej tło, przewija się jakby na drugim planie, poza tytułami czasopism, nazwiskami pisarzy, poza komentarzem autorskim. Sprowadza się to do społeczno-politycznego i kulturalnego dojrzwania chłopów, jako warstwy świadomej swego miejsca w państwie i narodzie.

Ów potężny ruch wyzwolenia i upodmiotowienia chłopów jako ich własnego dzieła, nazwał cennie J. Chalasiński „wchodzeniem do społeczności narodowej za własną chłopską legitymacją”. Cóż to znaczyć miało? Było to wchodzenie do narodu w roli chłopca, a nie na zasadzie tej, że się rolę tę zmieniło na inną. Taki był zdaniem autora *Młode Pokolenie Chłopów* zasadniczy sens przemian dokonujących się na wsi w okresie międzywojennym. Trzeba pamiętać, że choć o to chodziło liderom ruchu chłopskiego i takie były pragnienia młodego pokolenia, to jednak owe odczucia i myśli działaczy agrarystycznych, pisarzy chłopskich, niełatwo znajdowały wyraz w postaci programu, na tyle ugruntowanego i popartego argumentami, by zjednać sobie sojuszników i wygrać z opozycją. To prawda, że wieś nie przemówiła w pełni własnym językiem i nie przemówiła za nią nikt. Poza warstwą chłopską tworzyli się dotychczas teorie ustrojowe, systemy filozoficzne, światopoglądowe. Agrarycy byli świadomi, że kształtowanie losów chłopskich odbywało się bez ich udziału.

Zmiana pozycji z przedmiotowej na bardziej godną, bo podmiotową, wymagała samowiedomości niezbędnej dla wyrażenia własnych aspiracji i potrzeb. Nie wystarczyły przecież same hasła „chłop potęgą jest i basta”, wsparte nawet mocnymi argumentami statystyki, która dowodziła, iż warstwa chłopska jest przeważającą masą narodu. Nie wystarczyła też wiara w swoje odrębne „patrzenie społeczne” — należało je wprawdzie zwerbalizować, uzasadnić i na dodatek umieć obronić. Nie bez racji W. Skuza, chłopski pisarz, dowodził, iż konieczne jest, by nie tylko wierzyć w swoje widzenie spraw społecznych, ale by także umieć je uzasadnić. Gdy zaś przychodziła taka potrzeba, napotykała na bariery językowe. Słowa i pojęcia w języku ludzi wsi — warstwy niewykształconej — nie odpowiadały regułom języka dyskursywnego warstw wykształconych, natomiast warunkowały w znacznej mierze artykulację wizji świata w formie zmyślowej intuicji.

Znamienne, że J. Cierniak — twórca teatru ludowego, wyzirytor ministerialny oświaty pozaszkolnej — chłop i inteligent zarazem, gorący orędownik rodzimej kultury ludowej, często dla charakterystyki życia wiejskiego posługuje się pojęciem „żywoybicie”. Można intuicyjnie wyczuć, że chodzi tu o te cechy egzystencji i pracy ludzi, które jednoczą się we wspólnym rytmie przyrody. Zwolennik autentyzmu, S. Czernik natomiast często posługuje się takimi zwrotami jak: prawa nostalgia, prawa (zew) krwi, oraz pojęciem „podglebia”. Wszystkie one, na zasadzie pojęć kluczy, apelują bardziej do uczuć niż myśli, służą poznaniu bezpośredniemu i oczywiście, bliższemu doznaniom mistycznym, niż analizie logicznej.

Gdy więc pisarze chłopscy stawiali wobec konieczności sformułowania programu literatury ludowej, najpoważniejszym problemem stawały się uściślenia definicyjne, kategorie. Im zaś wymykały się te wszystkie imponderabilia życia wsi, które stanowiły o jej specyfice. Dlatego też sformułowania w rodzaju: literatura ludowa „dusze podnosi i serca krzepi, dodaje otuchy i wiary do przetwarzania”, lub „wieś to kółka i macierzystwo narodu”, bardziej apelowo do uczuć, niż myśli i wywołów potwierdzonych

autorytetem naukowym. Trudno było zresztą argumenty naukowe przywoływać, jako że w tamtym okresie badania nad wsią — etnograficzne i socjologiczne — dopiero torowały sobie miejsce wśród dyscyplin naukowych. Sami chłopci nie dochowali się intelektualistów, którzy mogliby chłopskie „zręcze i patrzenie” przełożyć na język nauki, język kultury oficjalnej.

To nie przypadek, że J. Niećko — wybitna postać ruchu ludowego stwierdził, że agraryzm dopiero czeka na swojego Marksa. Literatura ludowa zaś czekała na pisarzy chłopów, jeszcze bardziej zaś tych po chłopska myślących. Przede wszystkim zaś czekała na ocenę fachową, bowiem jak mówił B. Dejmowski w r. 1932, *wieś nie umiała sobie dotąd wychować człowieka, który by był krytykiem i znawcą* (podkr. M. W.) *książki o niej pisanej*. Pisarze chłopscy wiedzieli, że ich własną prawdę o wsi najpełniej może wyrazić literatura, jako ten środek przekazu, który wyzwala odzew emocjonalny. Było to tym bardziej uzasadnione, że — jak dowodził J. Świrski na łamach „Młodej Myśli Ludowej” — ani Stronnicstwo Ludowe ani ZMW „Wici” nie wypracowały jeszcze programu opartego na „samowystarczalnych siłach duszy chłopskiej”. Rodzi się pytanie, kiedy ten program mógłby zaistnieć skoro był to już rok 1937? Artystyka własnych dążeń warstwy chłopskiej musiałaby się dokonać właśnie poprzez język poezji, muzyki, plastyki czy nauki. Tymczasem — jak dowodził W. Skuza — sztuki ludowej, a więc chłopskiej ciągle nie było. I zgoda, bowiem istnienie sztuki pewnej grupy społecznej jest to świadomość a oryginalnie w sposób tej grupie charakterystyczny uwewnętrzniony w pewnej harmonii wyraz jej wewnętrznej życia. Takiej zaś sztuki wedle Skuzy chłopci nie stworzyli. Zgodzić się trzeba z tą opinią, tym bardziej, że znajduje ona potwierdzenie w osiągnięciach metodologicznych etnologów, która oznacza studiowanie sztuki właśnie z wewnętrznej perspektywy grupy. Wedle tego stanowiska uprawnione jest tylko poszukiwanie rozumienia i znaczenia sztuki właściwego dla członków grupy, bez preparowania teorii do uprzednio spreparowanej rzeczywistości badawczej, jak to ma miejsce w odniesieniu do sztuki ludowej (zob. J. Górecki, *Nowe perspektywy etnologii w świetle problemu tzw. sztuk pozaeuropejskich*, „Lud”, t. 67:1983).

Pisać o sztuce po chłopsku znaczyło: inaczej niż po pańsku, odmiennie niż po miejsku. Nowa sztuka chłopska miała powstać z inspiracji nacełowanych wartości kultury chłopskiej — z ziemi i wizer człowieka z przyrodą. Tu znów odzywa się owo „podglebie” Czernikowe, „żywoycie” Cierniakowe, ten autentyczny przeżył, który określa pewien kształt życia.

Agrarzyści byli świadomi odrębności stylu chłopskiego od tego co reprezentowało miasto, przemysł. Wiedzieli, że owa ścisła współpraca człowieka z przyrodą, owo harmonijne przetwarzanie energii pomiędzy pracą fizyczną człowieka, siłami ziemi, w ciągłe odnawialnych cyklach biologicznych, stanowi fundament kultury i społeczeństwa. Był to także świadom wybitny socjolog J. Chałasiński pisząc, iż ku tej właśnie formie życia zwracają się po ożywie soki wielkie społeczeństwa współczesne w okresach ciężkich kryzysów spowodowanych przerosłem techniki i intelektu. W takich okresach niezdyktowała zła społecznej kultury chłopskiej życia stała się przyjęciem a nie upodleniem.

Patrzenie na wieś i jej osiągnięcia z perspektywy zewnętrznej, z punktu widzenia innej estetyki, innych wartości, nie mogło obyć się bez zafałszowań. W efekcie zawsze dawało to skrzywienie obrazu, czego skutkiem były i są oceny niepokojące, wedle których wieś jest zacofana, konserwatywna, jej kultura irracjonalna, sztuka religianka, postawy parafialskie, prowincjonalne.

Zrozumiałe były zatem wysiłki pisarzy chłopskich, idące w tym kierunku, aby własną kulturę mierzyć jej właściwą miarą, doceniać wewnętrzne patrzenie i odczuwanie, które gwarantowało rzetelność obrazu. Było to zgodne z dzisiejszymi postulatami metodologicznymi antropologii kulturowej, wedle której nie może być mowy o kulturze lepszej lub gorszej, niższej czy wyższej a jedynie odrębnej, innej.

Generalne niezrozumienie spraw wśi rozdzielił przekonanie, iż konto chłopskiej ideologii obciąża separatyzm, niechęć do cywilizacji technicznej, młk kulturowej odrębności wśi. Tymczasem ogólny trud nad samookreśleniem warstwy chłopskiej w wymiarze społeczno-kulturowym z natury tego procesu wymagał określenia się wobec innych warstw społecznych. Stąd brała się ostra krytyka — zwłaszcza w agraryzmie — hierarchii wartości panujących w kulturze ogólnonarodowej, pielęgnowanych przez inteligencję. Ten rodzaj samookreślenia negował inną kulturę, pragnąc zarazem, aby inne warstwy społeczeństwa uznały prawo do obrony chłopskiej godności i jej miejsca w kulturze ogólnonarodowej.

Owe aspiracje chłopskich ideologów i pryncypów spotykały się z niewybrednymi

posądzeniami o „hotentyzm kulturalny”, „najazd chamów na literaturę”, a — w efekcie — o schłopienie Polski. Nie starczyło siły ani argumentacji na to, by obronić stanowisko nie schłopienia a uwolnienia kultury, wobec atawistycznie zakorzenionych uprzedzeń i niechęci.

Krag spraw zakreślonych piarstwem chłopskim okresu międzywojennego rysuje się jako mozoły wysiłek obrony własnej kulturowej tożsamości. Silna polaryzacja ideowa, nieodłącznie towarzysząca temu procesowi, która była łatwiej dostrzegalna, bo manifestowała się na powierzchni życia społecznego, w gruncie rzeczy z perspektywy czasu wydaje się sprawą wtórną. Zresztą dla samych pisarzy mniej istotną. Owo wspólne „my” zasadzało się bowiem bardziej na „powinowatstwo psychiczne, podobieństwo losów”, niż na deklaracje światopoglądowe czy statucie społeczne tego czy innego lidera.

Tam, gdzie owa wewnętrzna perspektywa przesłonięta została koncepcją klasową, dochodziło istotnie do ostrej polaryzacji stanowisk jak — z jednej strony — w programie „Nowej Wsi” i jej przywódcy Mariana Czuchnowskiego, ideologa o światopoglądzie marksistowskim, wyznającego zasadę włączenia literatury w służbę określonej ideologii; z drugiej zaś w programie agraryzmu.

Idee „pachnące ziemią” i czerpiące z rodzimego podglebia najbardziej zgodnie brzmiały w programie literackim autentyzmu S. Czernika. Był to program nie przeciwstawiający sobie społeczeństwa i kultury, wśi i miasta. Wedle swego propagatora autentyzm miał kumulować „plemiennosc, rasowosc, regionalnosc, chłopskość, polskość”. Ten program wedle Czernika, obok awangardy krakowskiej, zasługuje na miano „polskiej doktryny poetyckiej powstałej w okresie międzywojennym”.

Zarówno agraryzm, regionalizm jak autentyzm, wyrastały z przekonania o kryzysie kultury Zachodu, były w różnym stopniu wyrazem postaw antyindustrialnych. Odwoływały się do tradycji rodzimych, wartości grup lokalnych, „duszy regionu”, „zamarłych nastrojów wewnętrznych”. Narazone na zarzuty nacjonalizmu, lub złaćciankowoci, prowincjonalizmu, większości — uległy.

Jest w książce Chudzińskiego znamienne zdanie: *tymczasem z tegoż prowincjonalizmu rodzi się bogactwo kulturalne*. To prawda. Dziś wiemy, że bogactwo i różnorodność to jedno. Wiemy też, że wartości kultury muszą być stale kwestionowane, aby nie zamierały. Rozmaitość, jako warunek rozwoju kultury, jest wrogiem sztympy i schematyzmu, jest wyrazem prawa innych do istnienia, ale i czynnikiem wzbogacającym nas samych, uczy tolerancji.

Dzisiejszy świat w przezwyciężającej mierze wybrał za model cywilizację przemysłową, która niesie za sobą nieuchronnie procesy ujednolicenia. Coraz jednak częściej obserwujemy ożywianie nurtów regionalnych, etnicznych, poszukiwania własnych kulturowych korzeni i obronę własnej tożsamości. Wypada więc uzupełnić zdanie E. Chudzińskiego myśli innego autora, Słowaka z pochodzenia, spod pióra którego wyszła w Stanach Zjednoczonych ciekawa książka *Przebudzenie etnicznej Ameryki*. Znajdujemy w niej opinię, że odwoływanie się do więzi rodzinnej, sąsiedzkiej, lokalnej, nie może być obarczane zarzutem hamowania postępu, a wprost przeciwnie — wobec zagrożeń, które przetrwały się do powszechnej świadomości — to właśnie w tych lokalnych wartościach tkwi szansa postępu u progu XXI wieku.

Z tej perspektywy patrząc, można odnaleźć w książce Chudzińskiego nie tylko analizę historyczną, dokument przeszłości, ale i myśli, które warto są odczytania na nowo. Warto im przywrócić utracony blask. Kiedy myślę o słowach J. Cierniaka — *pozwołmy wsi być sobą, bo to bodaj czy nie największą jej siłą twórczą* — to nabierają one dla mnie mocy szczególnej, gdy zestawiam je ze słowami współczesnego meksykańskiego historyka A. Cordova — *które kończą jego artykuł Historia nauczyciela polityki*. Słowa te brzmią: *przypuszczalnie pewnego dnia odkryjemy, że im bardziej jesteśmy sobą, tym bardziej jesteśmy uniwersalni i identyfikujemy się ze współczesnym człowiekiem* (w książce *Po co nam historia*, PIW, 1985).

Edward Chudziński: *W kręgu kultury i literatury chłopskiej 1918-1919*. LSW, Warszawa 1985, s. 372, nakład 3000 egz.

KRĄG NIEZBYT PEŁNY

Pracę Mirosławy Drozd-Piaseckiej i Wandy Paprockiej zatytułowaną *W kręgu tradycji i sztuki ludowej* potraktować należy jako rzetelnie informacyjny przewodnik po szkieście epokach kulturowych definiujących przedświadczenia ludowego twórcy — świadectwo temu dali polscy modernści, godząc — w odniesieniu do tej sztuki — postulat wysokiego poziomu estetycznego z jednoczesnym wymaganiem funkcjonalności, przystosowania do warunków życia codziennego. Styl zakopiański w architekturze tej epoki, występujący w różnych przedziałach regionalnych Polski, doskonale łączył w sobie estetyczną poprawność i praktyczną użyteczność. Wraz z odzyskaniem niepodległości pojawiają się przed polską sztuką ludową nowe cele; akcentowanie zróżnicowania regionalnego kraju przy równoczesnym podkreśleniu tożsamości narodowej jego mieszkańców, uświadamianie chłopom ich twórczość, społecznej i kulturalnej roli w życiu narodu, wreszcie wytworzenie drogi filiacji ze sztuką profesjonalną odrębnego „stylu polskiego” tak w grafice, rzemieśle, malarstwie, jak i w sztuce użytkowej. W czasach najnowszych następuje niejako całkowita emancypacja rękodzielniczej twórczości ludowej — po burzliwych latach pięćdziesiątych, kiedy usilowano sprowadzić ją jedynie do roli przekaznika określonych treści klasowych i propagatora nowego ustroju społecznego, staje się często niezależna od oczekiwań społecznych, by tak rzec, wyższego rzędu. Podległa prawu wszechogarniającej mechanizacji procesów produkcji, przeobraża się w wytwórność masową, bywa, że pełni funkcję użytkową, zaspokajając gust niewybrednych klientów cepeliowskich sklepów i kiosków z pamiątkami.

Tak pomyślana i zaprzeczona krytykowi panoramą społeczeństwa oddziaływała sztuka ludowej od schyłku XVIII w., po dzień dzisiejszy nie jest wolna od uogólnień upraszczających sprawkę, a nawet luk domagających się koniecznego uzupełnienia. Skoro główną ideą wywodu auterek był pokazanie kulturotwórczej — w sensie współtworzenia kultury narodowej — roli sztuki ludowej i skoro owa rola pojawiła się u schyłku XVIII w., to daleko idącym uproszczeniem, w stosunku do tego, co zapowiada tytuł książki i co faktycznie działo się w kulturze polskiej, wydaje się być postawienie znaku równości między „szuką ludową” a „ludową sztuką plastyczną”.

Oświeceniowo-romantyczne fascynacje twórczością ludu dalekie bowiem były od ogniskowania się na materialnych wytworach chłopskiego rękodzielnictwa, które, podobnie jak w epoce Młodej Polski, stanowiło jedynie ikonograficzny, by tak rzec, kontekst rozważań nad „duchem narodu polskiego” zamkniętym przede wszystkim w słowie i muzyce. Powoływanie się zatem na Norwidiowskie koncepcje „podnoszenia ludowego do ludzkiego” w odniesieniu do tak zawężonego rozumienia sztuki ludowej jawi się jako co najmniej nieporozumienie. Same autorki zdają się wyrażać ten pogląd, przywołując opinię Norwida, że właśnie Chopin najdoskonalej potrafił podnieść ludowe *natchnienie do potęgi przenikającej całą ludzkość* (s. 37). Dział jednak lektura książki sugeruje, że nie dzięki muzyce Chopina, Wieniawskiego czy Szymanowskiego i nie dzięki wprowadzonom przez romantyków do powszechnego obiegu literackiego gatunkom o ludowej proveniencji (ballada, piosenka, dumka etc.), ale poprzez kurpiowskie wycinanki i kaszubskie kosze wiklinowe możliwe stało się wejście szeroko pojętego folkloru w obręb kultury ogólnonarodowej. Pominięcie muzyki i literatury jako głównych nośników polskich treści folklorystycznych w kulturze elitarniej, a co się z tym wiąże — i uni-

wersalnej nie wydaje się być niczym innym uzasadnione, jak tylko duża doza dowolności w interpretacji romantycznych zaprzęgnięć na sztukę ludową.

Czy jednak można zgodzić się z propozycją auterek i termin „sztuka ludowa” odnieść bez żadnych zastrzeżeń do zbioru przedmiotów z kręgu materialnej twórczości wiejskiej?

Autorki wielokrotnie odwołują się do akademickiego definiowania pojęcia sztuki, twierdząc, iż akademickim kryterium wyróżniania obiektów artystycznych wymykają się liczne wytwory sztuki ludowej. Jakie zatem kryteria opisu i oceny dzieła należałoby zastosować przy oglądzie przedmiotu z kręgu chłopskiego rękodzielnictwa? Czy każdy taki przedmiot posiada wartość estetyczną? Czy zawsze jest obiektem sztuki? Odpowiedzi na powyższe pytania nie znajduje czytelnik w omawianej książce. Automatycznie nasuwa się przeto podejrzenie, że sztuka ludowa w rozumieniu auterek tak naprawdę ze sztuką niewiele ma wspólnego. Podejrzenie to nabiera cech absolutnej pewności w końcówce partii rozważań, w której autorki sugerują, iż w dobie mechanizacji procesów produkcji najwłaściwsze będzie objęcie wszystkich przedmiotów materialnych noszących znamiona folkloru wspólnym mianem „wytwórności ludowej”, nie zaś „sztuki”.

W kręgu wytwórności ludowej mogą się znajdować zarówno obiekty pod względem estetycznym wartościowe, jak też przedmioty z jakiegokolwiek wartości estetycznej nie mające nic wspólnego. Można by zatem wnioskować, że wytwórność ludowa się sztuka ludowa to jakiś przedziwny zbiór wartościowych dzieł i pospolitego kiczu. Na marginesie warto zauważyć, że do słowa „kicz” odnoszą się autorki z niewyłącznie rezerwą! Dlaczego jednak miano „wytwórności ludowej” stosuje się dopiero na określenie szwajskich zachodzących w kulturze drugiej połowy XX w.? Kicz jest również wiekowy co zjawisk, jest jej nieodłącznym cieniem — czyżby więc nie wychodził spod rąk XVIII- i XIX-wiecznego wiejskiego twórcy? A może lepiej byłoby zastąpić termin „sztuka ludowa” mianem „wytwórności” — i objąć nim wszelkie precyzyjnie rękodzielnictwa chłopskie, począwszy od w. XVIII?

Rozważania poświęcone udziałowi kultury ludowej — a raczej wiejskiego ludu jako twórcy pewnej swoistej odmiany kultury polskiej — w kształtowaniu świadomości narodowej Polaków budzą szereg zastrzeżeń i wątpliwości natury innej, już nie „terminologicznej”.

Książka eksponuje poglądy romantyczne, młodopolskie i związane z dwudziestowieciem międzywojennym upatrujące w ludzie i jego kulturze skarbiec elementarnych, pierwotnych i niczym nie skażonych autentycznie polskich wartości narodowotwórczych, gwarantujących Polakom trwanie i rozwój, nawet w warunkach utraty bytu państwowego. Widzenie ludu jako filaru bytu narodowego, a tradycji ludowej jako ości i nośnika cech narodowych — co szczególnie zaakcentowane zostało przy omawianiu podhalańskich fascynacji Stanisława Witkiewicza i Władysława Orkana — nie było, jak to mimowolnie chyba sugerują autorki, jakimś typem polskim, powstałym w specyficznej sytuacji historycznej, w jakiej przyszło wówczas żyć Polakom. Pozbawienie bytu państwowego było jednym z czynników stymulujących rozwój filozoficzno-estetycznych koncepcji mityzujących lud, ale również ważny impuls stanowiły tu osiągnięcia ówczesnego zachodnioeuropejskiego ludoznawstwa, głównie niemieckiego i skandynawskiego, będące postromantyczną kontynuacją myśli Herdera, Schlegla czy von Savigny'ego o istocie „ducha narodu”. Raz jeden tylko — i to jakby mimochodem — wspominają autorki o oddziaływaniach ludoznawstwa skandynawskiego (N. Grundtvig, K. Kold) dopiero przy prezentacji sylwetki Ignacego Solorza, zasłużonego twórcy uniwersytetów ludowych w XX-leciu międzywojennym, pomijając całkowicie tak przecież inspirowany — nie tylko ówczesnych polskich badaczy i miliońków folkloru — dorobek ludoznawczy myśli niemieckiej XIX i początków XX wieku (J. von Götter, F. L. Jahn czy F. Meinecke).

Uwzględnienie oddziaływań etnografii niemieckiej tego okresu, nie wolnej wszakże często od akcentów nacjonalistycznych, pozwoliłoby m.in. uniknąć autorom jawnej niekonsekwencji w swoich wywodach.

Pisząc o wystawach sztuki ludowej organizowanych w II poł. XIX w., autorki zauważają: (...) na terenach podanych akcją wynaradawiania zebrany materiał dotyczący kultury ludowej był świadectwem polskości tych ziem w świetle funkcjonujących w danym ciągu powszechnych idei unięczych lud do nosicieli i przekaznieli czystych treści narodowych (s. 62), co wcale nie przeszkadza w sformułowaniu twierdzenia, że... pielęgnowanie znajomości historii rodzimego regionu, jego obyczajów, języka, folkloru i sztuki ludowej może i dziś być siłą twórczą, zwłaszcza w działalności kulturalnej w Opolu, na Mazurach, Warmii, Kaszubach, Ziemi Lubuskiej (s. 248). Niekonsekwencja

powyższa traci na znaczeniu, jeśli przyjąć pogląd, że regionalizm w sztuce ludowej okazał się bronią obosieczną — mógł stanowić zapór przed wynarodowieniem, ale mógł także doskonale wynarodowienie przypieczętować. Chata mazurska czy kaszubska plecionka z wikliny równie dobrze służyła jako świadek polskości, co niemieckości danyh ziem. Pseudogeografia okresu III Rzeszy uczyniła wszakże, wykorzystując odrębności regionalne, z Podhala — Witkiewiczowskiego centrum polskości! — bastion kultury niemieckiej, siedząc germańskiego Goralenvolku. Próżno jednak szukać w książce twierdzenia o ambiwalentności regionalizmu w kulturze ludowej.

Książka ta, mimo mankamentów, z których jako najważniejsze jawią się: nieprecyzyjne posługiwanie się terminem „sztuka ludowa”, zdecydowanie marginesowo potraktowana muzyka i literatura ludowa oraz brak zachodnioeuropejskiego kontekstu porównawczego procesów modyfikujących funkcje kultury ludowej w sferze życia narodowego, dobrze spełnia rolę podręcznika propedeutycznego do dziejów społecznych oddziaływań tradycji i sztuki ludowej.

M. Drost-Piasecka, W. Paprocka: *W kręgu tradycji i sztuki ludowej*, LSW, Warszawa 1985, s. 276, nakład 5000 egz.

socjologia



Chłopski system wartości

W badaniach nad rzeczywistością społeczną bardzo ważna jest płaszczyzna wartości. Pomijamy tu, oczywiście, odwieczny spór o istotę i naturę wartości, toczony głównie na gruncie filozofii. Nie na równi jedynomyślnie co do pojmowania wartości w naukach społecznych. Wyróżnia się w nich trzy rodzaje definicji wartości: antropologiczne, kulturowe i socjologiczne. Ta ostatnia grupa, do której można zaliczyć wypowiedzi W. Thomasa, F. Znanieckiego, C. Kluckhohna, D. Krecha, R. S. Crutchfelda i S. Ossowskiego, ujmując wartości uznawane przez poszczególne jednostki, ale w kontekście wpływów struktur społecznych na ich kształt. W społeczeństwie poszukuje się genyzy, uwarunkowań i funkcjonowania wartości oraz ich systemów indywidualnych i grupowych.

Przez wartość rozumie się w socjologii zarówno przedmioty, jak i przekonania, które determinują podobne przejęcia psychiczne jednostek i ich działania jako członków społeczeństwa. Oczywiście, mamy tu do czynienia zarówno z wymiarem normatywnym, jak i niernormatywnym, przedmiotowym rzeczywistości, która nas otacza.

Wartości uznawane przez jednostkę lub grupę społeczną tworzą swojego rodzaju system, który nie musi posiadać uporządkowania hierarchicznego, ani wykluczać wewnętrznych sprzeczności. Różne konfiguracje wartości uznawanych przez jedną osobę, a tym bardziej w wymiarze społecznym, tworzą niewspółmierne ze sobą skale. Jednak mimo tych trudności, podkreśla się w literaturze możliwość i potrzebę prowadzenia nad nimi badań, gdyż każdy człowiek i każdy system społeczny uznaje określone wartości nadrzędne, naczelné, które wpływają strukturalizująco na pozostałe oraz wartości wyłączone, uznawane w oderwaniu od pozostałych. Tworzenie systemu aksjologicznego dokonuje się poprzez postawę wartościującą oraz orientację na określone wartości naczelné. To wszystko pozwala mówić o systemie lub hierarchii wartości danej jednostki lub grupy społecznej, np. klasy czy warstwy.

Analiza systemu wartości wydaje się znacznie łatwiejsza w odniesieniu do jednostki czy małej grupy społecznej niż w odniesieniu do makrostruktur, a zwłaszcza do społeczeństwa globalnego. Trudno odczytać system wartości danej klasy czy warstwy i uwzględnić jego specyfikę w porównaniu z innymi grupami. Niektórzy socjologowie wyrażają wątpliwość w poznawalność i wymierność tej sfery życia jednostkowego i społecznego. Jednak od lat prowadzi się zarówno rozwiązania teoretyczne, jak i badania empiryczne w zakresie systemów wartości społeczeństwa i wielkich grup.

W wielu badaniach aksjologicznych problematyka wartości występuje niejako ubocznie, np. przy okazji badań nad postawami, aspiracjami, osobowością społeczną itp. Jednakże liczne są badania dotyczące tej problematyki wprost; można tu wyróżnić dwa ich rodzaje: badanie roli jednej, określonej wartości w życiu społecznym (np. pracy) oraz próby rekonstrukcji systemu wartości danej grupy społecznej.

Stosunkowo niewiele analiz przeprowadzono w odniesieniu do systemu wartości uznawanego przez chłopów. Jednak badania, które były przeprowadzone w oparciu o próby reprezentacyjne, wykazują, że zachodzą daleko idące podobieństwa w stosunku do innych klas i warstw społecznych. Ten proces upodabniania się chłopskiego systemu wartości do systemów wartości typowych dla społeczeństwa globalnego jest indykatorem modernizacji kulturowej tej klasy. Pociąga on także za sobą odchodzenie od tych wartości, które były dla

chłopska charakterystycznie, niepowtarzalnie, niemal „statusowe”. Zbyt radykalne i szybkie odchodzenie od nich grozi zachwianiem tożsamości tej wielkiej klasy społecznej, o której kulturowym potencjale pisał prof. Jan Szczepański w esaju otwierającym ten numer „Akcentu”.

Zachodzi więc pytanie, czy dziś istnieją nadal wartości specyficznie chłopskie?

J. S.

JOZEF STYK

Ziemia, praca i wiejskie gospodarstwo domowe

Ziemia

W tradycyjnej kulturze chłopskiej wartość ziemi wyrażały różne aspekty, z których część pozostała aktualna do naszych czasów. Ziemia wraz z gospodarstwem i pracą w nim stanowią naczelną wartość świata chłopskiego, wyznaczające i organizujące cały ich system. W sferze ideologicznej była ona traktowana jako dar Boży, uświęcony dodatkowo szacunkiem dla pracy przodków. Nadawało to jej cechy niemal sakralne. Służba ziemi i gospodarstwu, a przez to i rodzinie, była podstawowym celem życia chłopskich pokoleń¹.

Wartość ziemi dla rolnika tkwi w jej produktywności. Utrzymanie i wzrost produktywności ziemi poprzez pracę na niej jest traktowane jako jeden z podstawowych obowiązków moralnych, nie kwestionowany od wieków i do dziś mający istotne znaczenie, dodatkowo obwarowane sankcjami prawnymi (formuła prywatnego posiadania, chociaż obciążonego obowiązkami społecznymi).

Posiadanie ziemi w celach produkcyjno-gospodarczych nie jest jedynym aspektem jej wartości dla chłopca. Oprócz stosunku własności można wyróżnić wartość prestiżową ziemi. W przeszłości właśnie stan posiadania ziemi był wyznacznikiem pozycji społecznej i prestiżu, dawał podstawę władzy, poważaniu i autorytetowi, był także czynnikiem wewnętrznie stratyfikującym wieś. Poprzez swoją funkcję osadniczą ziemia dawała chłopu miejsce w świecie, zaś poprzez funkcję prestiżową zapewniała pozycję społeczną. Ponadto w przypadku chłopskiej kultury tradycyjnej można mówić o symbolicznym wymiarze wartości ziemi, który ukształtował się w dalekiej przeszłości, w postaci kultu ziemi-matki i żywicieli. Ten niemal mistyczny kult był wspomagany waloryzacją religijną ziemi jako dzieła Bożego i Jego daru dla człowieka, „padolu placu” ale równocześnie miejsca zasługiwania na zbawienie wieczne. Wszystko to nie jest bez znaczenia dla cech mentalności, systemu wartości i stylu życia ludności chłopskiej nawet w wymiarze współczesnym.

Kolejny aspekt ziemi, stanowiący równocześnie o jej wartości dotyczy funkcji rekreacyjnej. Funkcja ta w przeszłości rzadko występowała samodzielnie. Zazwyczaj towarzyszyła ona funkcji produkcyjnej (np. obchodzenie pól przed żniwami, po żniwach, po zasiewach, dokonywane w czasie wolnym miało na celu nie tylko kontrolę stanu pól i zbiorów, lecz było również rodzajem odpoczynku i przeżyciem napawającym dumą i zadowoleniem lub niepokojem i troską). Rekreacyjna wartość ziemi ulegała zdecydowanym przeobrażeniom w czasach dzisiejszych.

¹ Na ten temat istnieje obszerna literatura od W. I. Thomasa i F. Znanieckiego (*Chłop polski w Europie i Ameryce*), począwszy, poprzez J. Chłasińskiego (*Młode pokolenie chłopów*), aż do opracowań współczesnych.

Nie mniej istotną funkcją ziemi, a równocześnie jej wartością, była funkcja zabezpieczająca (np. zachowanie działki na „dożywocie” po przekazaniu gospodarstwa dzieciom, zwiększony zapis ziemi dla dziecka niepełnosprawnego, co zwiększało jego szanse na założenie własnej rodziny, a przynajmniej stanowiło źródło utrzymania). Zabezpieczająca wartość ziemi istnieje również obecnie, chociaż uległa dość ciekawym transformacjom, o czym jeszcze będzie mowa.

W przeszłości ziemia stanowiła dla chłopca wartość centralną i autoteliczną, była celem samym w sobie i był jej podporządkowane inne wartości z pracą i rodziną łącznie. Ziemia — praca — rodzina to nierozdzielna triada wartości, rodzaj zamkniętego i samowystarczającego układu, któremu podlegały wszystkie inne wartości, aspiracje i cele chłopskiego życia, z wartościami religijnymi łącznie. Tym ostatnim bardzo często przypisywano funkcje wartości instrumentalnych w stosunku do tej autotelicznej triady. Wydaje się, że stanowiły one zespół wartości wyłączonych, uznawanych, ale nie zawsze odczuwanych, raczej odświeżających niż codziennych, nie mających większego wpływu na realny kształt systemu wartości.

W społeczno-kulturowym systemie wsi tradycyjnej ziemia zajmowała nie tylko centralne miejsce, ale była również elementem strukturotwórczym, dlatego też niektórzy autorzy określają ten system jako agrocentryczny (E. Jagiello-Lysiowa)². Stanowiła ona bazę dla stratyfikacji wewnątrzwiejskiej i określała miejsce jednostki oraz rodziny w społeczności lokalnej. Posiadanie ziemi i praca na niej decydowały więc nie tylko o bycie i zabezpieczeniu, ale również o chłopskości, była zatem istotnym czynnikiem konstytuującym tożsamość tej grupy, w sposób przemożny kształtowała cechy osobowości i mentalność człowieka (D. Gałaż³, K. Duczkowska-Małyż⁴, E. Jagiello-Lysiowa⁵, M. Wieruszewska-Adamczyk⁶). A więc stanowiła ona nie tylko wartość autoteliczną i centralną, ponadto bowiem była także osią organizującą całokształt życia chłopskiego i jego systemu społeczno-kulturowego. Jeszcze w okresie międzywojennym występowało ostre przeciwstawienie świata wartości chłopskich i „pańskich”, obcych w stosunku do chłopstwa, nieznanymi i nie pożądanymi, traktowanymi nieufnie i z rezerwą. Jest to charakterystyczna cecha wszystkich izolowanych systemów społeczno-kulturowych, którą można określić jako dualizm etyczny (dobre to, co swoje, złe to, co obce i nieznane)⁷.

Stosunek do ziemi całkowicie determinował życie jednostki i społeczności. Według stanu posiadania kojarzone małżeństwa i wychowywano dzieci, kreowano autorytety lokalne i tworzone systemy kontroli społecznej. On też organizował życie człowieka od kolebki aż po grób, a niekiedy także miejsce wiecznego spoczynku wybierano w zależności od stanu posiadania za życia.

Agrocentryczny system społeczno-kulturowy pragnął się do znacznej stabilności chłopskiego wartościowania i zarazem idealizacji własnej klasy społecznej. Polegało to na względnej jednolitości postaw, zachowań, stylu życia, aspiracji i wzorów osobowości. Czynnikiem zewnętrznym sprzyjającym temu był bez wątpienia brak możliwości podjęcia pracy poza rolnictwem, a co za tym idzie — zabezpieczenia poprzez pracę, a nie poprzez posiadanie ziemi. Możliwości takie

² E. Jagiello-Lysiowa: *Zawód rolnika w świadomości społecznej dwóch pokoleń wsi. Warszawa 1969.*

³ D. Gałaż: *Aktywność społeczno-gospodarcza chłopów. Warszawa 1961.*

⁴ K. Duczkowska-Małyż: *Życie w systemie wartości rodzin rolniczych. „Wiś i Rolnictwo” 1984 nr 3, s. 41-52.*

⁵ E. Jagiello-Lysiowa: *Społeczno-kulturowa równość wsi a problemy wartości. w: Kultura wsi. Kryzys wartości? Pod red. J. Dąmroza. Warszawa 1985, s. 85-125.*

⁶ M. Wieruszewska-Adamczyk: *Przemiany poglądów na wartość ziemi (na przykładzie badań wsi kujawskiej). „Wiś i Rolnictwo” 1974 nr 1, s. 57-70.*

⁷ Zwracał na to uwagę już Stefan Czarnowski w *Podłożu ruchu chłopskiego* (S. Czarnowski: *Dzieła. T. 2. Warszawa 1956, s. 167-185*).

pojawiły się dopiero w połowie lat trzydziestych (m.in. budowa Centralnego Okręgu Przemysłowego), ale dotyczyły tylko niewielkiej części kraju.

W wyniku powyższych przemian politycznych i społeczno-gospodarczych ziemia przestała być jedynym miejscem i warsztatem pracy dla wielu mieszkańców wsi. Część z nich wybrała zawody pozarolnicze i na stałe przeniosła się do miasta (szacuje się ich na ok. 3,5 mln w latach 1945-1975), inni podjęli podwójne role społeczno-zawodowe: stali się chłopami-robotnikami lub chłopami-urzędnikami (te warstwy społeczne liczą obecnie ok. 1,5 mln)⁸. Znaczny odsetek młodzieży wiejskiej, począwszy od przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych, uczęszcza do szkół ponadpodstawowych aspirując głównie do warstwy inteligencji i do klasy robotniczej. Ten jednakierunkowy ruch migracyjny trwał przez długi okres. Dopiero od kilkunastu lat podjęcie wykształcenia ponadpodstawowego przestało oznaczać w sposób jednoznaczny chęć opuszczenia wsi i rolnictwa. Oczywiście, w konsekwencji przynosi to wzrost wykształcenia chłopstwa, co ma swoje znaczenie w procesie profesjonalizacji rolnictwa i modernizacji wsi.

Pod wpływem przemian o charakterze makrospołecznym dokonały się też znaczne przewartościowania w stosunku do ziemi. Jej posiadanie jest nadal atrakcyjne, ale już niekoniecznie ze względu na aspekt rolniczo-produkcyjny i społeczno-prestizowy; przestaje być ona wartością autoteliczną, schodząc często do rangi wartości instrumentalnej. Względem czego? Otóż konkurencja okazała się tu praca zawodowa podejmowana poza gospodarstwem, co najczęściej oznacza pracę poza rolnictwem. Obie te wartości coraz częściej są traktowane jako równorzędne, w równym stopniu zabezpieczające materialne interesy pracownika i jego rodziny. Lata kryzysu dokonały tu pewnych korektur, ale za ten okres nie opublikowano jeszcze wyników badań empirycznych.

Jaka jest ranga ziemi w dzisiejszej strukturze wartości? Odpowiedź na to pytanie nie jest ani łatwa, ani jednoznaczna. Inną wartość przedstawia ziemia dla „pełnohektarowego” chłopca-rolnika, stanowiąc jego jedyne źródło utrzymania, inną dla chłopca-robotnika, który „dorabia” pracą poza gospodarstwem po to, by je powiększać i rozwijać, jeszcze inną dla robotnika-chłopca identyfikującego się z klasą robotniczą, a traktującego ziemię jako „ogródek” do produkcji żywności dla rodziny. Dla urodzonych na wsi w Polsce centralnej, którzy życie spędzili na pozarolniczej pracy na ziemiach zachodnich, czy północnych – skrawek „ojcowizny” w rodzinnej miejscowości będzie wartością emocjonalną, ale także może pełnić funkcję zabezpieczenia przed wypadkami losowymi, na starość lub ewentualnością przesiedleń. Reemigracja na wieś nie tylko ich dotyczy zresztą, ale również dość licznych emerytów i rencistów z zawodów „mieskich”, którzy pragną powrócić na wieś po zakończeniu kariery zawodowej. Wielu z nich powracając okazuje się być czynnymi nie tylko zawodowo, ale nawet demograficznie... Przypuszczalnie chodzi nie tylko o zabezpieczające wartości ziemi i jej funkcje rekreacyjne („spokojne życie”, „zdrowe powietrze”, „nieskażona żywność”), ale również o aspekt produkcyjny, bez reżimu czasowego obowiązujący w zawodach pozarolniczych. Dla tych reemigrantów ziemia jest nadal wartością autoteliczną, niezależną od wartości pozostałych dwóch czynników produkcji: kapitału i pracy.

Reasumując można powiedzieć, że wieś przestaje uznawać ziemię za jedyną wartość autoteliczną i przyznając jej równorzędne prawa z pracą zawodową podejmowaną poza gospodarstwem rolnym⁹.

⁸ Warto tu wskazać choćby prace R. Turskiego, M. Dziewickiej, F. Kolbusza, S. Moskala, S. Muszyńskiego i innych.

⁹ E. Jagiello-Lysiova. *Praca jako wartość w środowisku chłopsko-rolniczym*. „Wiś Współczesna” 1968 nr 6, s. 19-31; F. Kolbusz, S. Moskal: *Młodzież wiejska o swojej sytuacji i dążeniach*. Warszawa 1972; D. Gala: *Młodzież a gospodarstwo chłopskie. w: Nad pamiętkami młodzieży wiejskiej*. Warszawa 1965.

Jeżeli ziemi nie traktuje się jako środka produkcji, to oczywiście przeważa jej wartość zabezpieczająca, często osadnicza (wybudowanie domu na wsi i dojeżdżanie do pracy poza nią) lub jako lokata, a niekiedy ekwiwalent kapitału, zwłaszcza w tych rejonach kraju, gdzie obrót ziemią jest duży, ceny relatywnie wysokie, a chętnych do jej kupienia nie brakuje.

Prestiżowa wartość ziemi uległa znacznemu osłabieniu, chociaż trudno mówić o jej zupełnym zaniku. Ostatecznie jednak czynnikiem stratyfikującym wieś pod względem prestiżu społecznego staje się nie samo posiadanie ziemi (choć i ono ma swoje znaczenie), ale dobre i efektywne gospodarowanie na niej. Miara poważania społecznego jest efekt gospodarowania i standard materialny życia rodziny, jaki może być dzięki niemu osiągnięty. Dość powszechną miarą prestiżu staje się pieniądź, zdobywany niekoniecznie pracą we własnym gospodarstwie i posiadaniem ziemi oraz sposób jego wydatkowania. Posiadanie ziemi jest jednak nadal wartością pożądaną jako niezawodny środek zdobycia pieniędzy.

Praca

Tradycyjnie pojmowana jako „obsługa” własnego gospodarstwa i ona przechodziła swoje metamorfozy, zajmując jednak stale poczesne miejsce w chłopskim systemie wartości.

Do niedawna rolnictwo indywidualne nie знаło kategorii wieku przed-czy poprodukcyjnego. Gospodarstwo jest w stanie wchłonąć nie tylko każdą ilość pieniądza, ale i pracy (D. Gala)¹⁰. Wymaga ciągłej obecności i nieustannej czujności, a zwłaszcza systematyczności i obowiązkowości. Do pracy przystępuje się od najmłodszych lat i wykonuje się ją przez całe życie, aż do zgrzybiałej starości. Gospodarstwo rolne absorbuje więc wszystkich członków rodziny, niezależnie od ich wieku. Proces wychowania dzieci odbywa się w ścisłym związku z procesem pracy i inicjacji zawodowej (J. Chalasinski)¹¹. Do zawodu rolnika zazwyczaj wchodzi się w drodze dziedziczenia gospodarstwa i międzykoleńowego, ustnego i praktycznego przekazu podstawowych umiejętności i wiadomości¹².

W czym wyraża się swoistość pracy rolniczej? Otóż po pierwsze, rodzina chłopska jako zaloga produkcyjna gospodarstwa podlega jego właścicielowi – ojcu i „kierownikowi”. To on jest organizatorem pracy (równocześnie jednym z wykonawców) zarówno w polu, jak i w obejściu, od niego też zależą decyzje produkcyjne i przydział obowiązków. Efektywność i skuteczność tych czynności jest na ogół wymierna i ewidentna. Po drugie, charakterystyczną cechą pracy rolnika jest jej niemonitowany czas, co wcale nie musi oznaczać cechy pozytywnej czy pożądanej, bowiem polega to na stałej gotowości i dyspozycyjności względem gospodarstwa. Ponadto istotne znaczenie ma również samodzielność pracy rolnika („bycie na swoim”), ale także jej cykliczność, dostosowana do pór roku, zależność od sił przyrody i warunków naturalnych, sezonowe spiętrzenia obowiązków, niemożność „oszukania” ziemi. Pociąga to za sobą konieczność takich cech osobowych jak: systematyczność, pracowitość, solidność, dbałość, zaradność itp.

Stały we wsi tradycyjnej niedobór jednego z czynników produkcji: pieniądza był kompensowany dwoma pozostałymi: ziemią i własną pracą. Stosunek chłopca do pracy, podobnie jak do ziemi, miał coś z płaszczyzny sacrum. Tym bardziej, że wysoka ocena pracy i pra-

¹⁰ Mówi o tym m.in. w artykule pt. *Zmiany w wartościach lokalnych, w rodzinie i w gospodarstwie chłopskim*, w: *Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych*. Warszawa 1971 nr 46, s. 105-137.

¹¹ J. Chalasinski: *Spółczesność i wychowanie*. Warszawa 1958.

¹² Zob. m.in. B. Galski. *Chłopi i zawód rolnika*. Warszawa 1963.

cowości wynikała m.in. z przesłanek religijnych — mól się i pracuj, a będziesz zbawiony. Tradycyjną kulturę chłopską można określić jako związaną z pracą fizyczną. Jeszcze i dziś nie należało do rzadkości postawy chłopów negujące jeśli nie sens, to potrzebę pracy umysłowej, postawy mające swoje źródło w nierozumieniu innego wysiłku poza fizycznym. Praca na roli, w fabryce czy w wiejskim warsztacie rzemieślniczym była dla chłopów zawsze czymś bliskim i zrozumiałym, konkretnym działaniem przynoszącym wymierne i ewidentne efekty natomiast praca umysłowa, nie związana ze światem chłopskim, nie należała do porządku jego kultury, wchodziła w skład „pańskiej” kultury słowa pisanego, a jako taka była traktowana nieufnie i z rezerwą. Nawet dziś potoczna wiedza mieszkańców wsi o tym, na czym polega praca inteligencji jest bardzo niska („pracuje na urzędzie”, „chodzi do pracy w biurze” itp.). Najwcześniej chłop poznawał specyfikę niefizycznej pracy na przykładzie inteligencji pracującej na wsi (ksiądz, organista, lekarz, nauczyciel, urzędnik w gminie), ale znacznie gorzej było ze znajomością innych zawodów umysłowych.

Jak już wspomnieliśmy, stały brak pieniędzy był kompensowany pracowitością i zaradnością w celu ograniczenia ilości przedmiotów kupowanych, co tylko pozornie było oszczędne. Tymczasem praca fizycznej ani nie szczeniła, ani nie liczone. Na ogół w wielopokoleniowych rodzinach chłopskich, przeludnionej wsi, miał kto pracować. Toteż pracowitość stanowiła wymóg moralności, bezczynność i czas wolny były traktowane jako moralnie naganne, społecznie niepożądane i gospodarczo szkodliwe. Dawną wieś charakteryzował kult pracy dla samej pracy, a nie ocena jej efektywności, racjonalizacji czy umiejętnej organizacji. Wysoko wówczas była ceniona nieustanna krzątania, przebiegająca głównie w sferze prostych, nieskomplikowanych czynności (np. obrządek inwentarza), co było zrozumiałe przy niewielkim uzbrojeniu technicznym pracy.¹³

Ten nieskomplikowany świat chłopskiej pracy fizycznej właściwie nie znalazł czasu wolnego w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Nie oznaczało to bynajmniej, że całe życie chłopów było nieustanną pracą; jednak wymóg stałej dyspozycyjności członków rodziny, a przynajmniej części z nich względem gospodarstwa stworzył sytuację podporządkowania i niejako przypisania do niego.

Znacznie bardziej luźny związek z gospodarstwem cechował młodzież. Zawsze ona miała więcej czasu wolnego niż dorośli i bardziej go potrzebowała. Tutaj normy środowiskowe były o wiele bardziej liberalne niż w odniesieniu do pokolenia dorosłych, dla którego czas wolny nie był wartości ani uznawany, ani odczuwany. Jednak i w odniesieniu do młodzieży ilość czasu wolnego zależała od potrzeb gospodarstwa, pory roku, ilości pracy do wykonania itp. Z chwilą ożenku młodzież całkowicie upodabniała się do pokolenia dorosłego, zwłaszcza z chwilą pojawienia się dzieci (J. Chalasiński).¹⁴

Życie kulturalne wsi również było uzależnione od cyklu pracy w gospodarstwach. Nie rozwijało się niemal zupełnie w okresach spiętrzenia prac pólowych, natomiast stosunkowo najbardziej ożywione było zimą, ale nadal w rytmie codziennych prac domowych i gospodarskich. W różnych formach życia kulturalnego (rodzinno-sąsiedzkiego, jak również instytucjonalno-organizacyjnego) brała udział głównie młodzież, choć nie brakowało również dorosłych zorientowanych na wartości prospołeczne.

Na wsi współczesnej dość gruntownym przeobrażeniem uległ zarówno stosunek do pracy, jak i do czasu wolnego. Jest to, oczywiście, związane nie tylko z przemianami kulturowymi, ale również z technicz-

nymi. Praca na wsi przestała mieć charakter wyłącznie fizyczny, coraz częściej łączy ona elementy zarówno fizyczne, jak i umysłowe, co silnie wiąże się ze wzrostem rangi wykształcenia i fachowego przygotowania do wykonywania zawodu już nie tylko w drodze podejmowania rolniczych ról zawodowych, ale również poprzez edukację szkolną.¹⁵

Krytyczny stosunek do pracy w gospodarstwie rolnym występuje zarówno u pokolenia dorosłego, jak i u młodzieży, chociaż zachodzą tu dosyć zasadnicze różnice. U znacznej części starszego pokolenia wsi występuje tradycyjny stosunek do pracy, który najkrócej sformułować można, że „chłop jest do roboty”, traktowanej przede wszystkim w kategoriach obowiązku moralnego i społecznego. Nie należało do rzadkości bezkrytyczny stosunek do warunków pracy i jej efektywności oraz niechęć do jej nakładów. Praca jest nie tylko obowiązkiem społeczno-moralnym względem rodziny i społeczności, ale nadal zabezpieczeniem potrzeb rodziny i jednym ze znaczących źródeł prestiżu społecznego.

Natomiast dziś praca we własnym gospodarstwie przestała być jedyną możliwością zarobkowania nawet dla pokolenia w średnim wieku. Od niemal dwóch pokoleń pojawiła się zarobkowa praca dodatkowa, a w samym rolnictwie indywidualnym szybko postępuje racjonalizacja, mechanizacja i wielopokoleniowa. Praca dla znacznej części chłopów przestaje być celem samym w sobie, wartością autoteliczną; instrumentalizuje się, podobnie jak ziemia, względem rodziny i zaspokojenia jej potrzeb.

Konkurencyjność pracy rolniczej powoduje, że rolnik coraz częściej kalkuluje, który ze sposobów zdobywania środków do utrzymania jest dlań korzystniejszy. Miara wartości pracy przestaje być czas i nakład sił; tę rolę pełni obecnie efekt produkcyjny i finansowy. Kryterium prestiżu społecznego przechodzi ze stanu posiadania ziemi i pracowitości na efektywność ekonomiczną i standard materialny rodziny. Praca, niezależnie od tego, czy wykonuje się ją w gospodarstwie własnym, czy poza nim, jest przedmiotem rachunku ekonomicznego.

Wbrew pozorom, mimo mechanizacji i modernizacji ilość pracy w rolnictwie rośnie. Jest to związane z przechodzeniem na system gospodarki intensywnej, wzmocnionym od wielu lat na wsi ruchem budowlanym, rozszerzaniem zakresu upraw pracochłonnych (np. roślin okopowych, włókniстых i in.), dowartościowaniem pozaprodukcyjnych aspektów gospodarstwa rolnego i domowego z mieszkaniem, żywieniem i wychowawczą funkcją rodziny (właśnie rolnictwo jest silnie związane z funkcją rodziny i jej intensyfikacją oraz intensyfikacją gospodarstw (zwłaszcza kierunek hodowlany). Są to tylko wybrane przykłady na wzrost obciążeń pracą ludności wiejskiej¹⁶. Jeżeli do tego dodać powszechne zjawisko dwuzawodowości, obejmujące około połowy gospodarstw rolnych, masowe zjawisko starzenia się ludności wiejskiej, to okaże się, że ilość pracy na wsi jest znacznie większa dziś niż w przeszłości. Ponadto obsługa sprzętu zmechanizowanego wymaga kwalifikowanej siły roboczej; tu dziecko, starzec czy kobieta nie wystarczy, musi ją wykonywać, w gruncie rzeczy, wykwalifikowany fachowiec.

Gospodarstwo domowe

Wszystkie te zasygnalizowane przemiany dotyczące pracy na wsi wpływają na przekształcenie jej podziału w ramach rodziny.

W związku z relatywnie wyższym poziomem wykształcenia ogólnego młodzieży w stosunku do pokolenia ludzi dorosłych oraz ze wzrostem

¹³ M.in. F. W. Mleczko: *Oszczędność i rozrzutność w kulturach rolniczych*. Warszawa 1976.

¹⁴ J. Chalasiński: *Młode pokolenie chłopów*. T. 1. Warszawa 1938.

¹⁵ Gałęski: *Chłopi i zawód rolnika*.

¹⁶ Obciążenie to dotyczy głównie kobiet. Obecnie problematyka tą zajmują się głównie: H. Bednarski, B. Wawrzyniak, B. Tryfan.

jej „szkolnej” wiedzy zawodowej, nierzadko ona właśnie jest istotnym czynnikiem modernizującym gospodarstwo. Głównie ona obsługuje maszyny i nowoczesne narzędzia rolnicze, gdyż nierzadko starsi po prostu nie znają się na nich uznając, że na naukę jest już dla nich za późno. Zaopatrzenia w sprzęt mechaniczny dokonuje się nie zawsze z inicjatywą gospodarza; czasem następuje ono w drodze ustępstwa, a czasem dla zaspokojenia aspiracji dzieci. To samo odnosi się do zakupu motocykli (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte) i samochodów osobowych (współczesność). Rolnik tradycyjny, w gruncie rzeczy, jest bardziej przekonany do narzędzi i urządzeń znanych od pokoleń i do konia jako siły pociągowej.

Podobna rywalizacja, czy raczej międzypokoleniowy konflikt wartości, zachodzi w odniesieniu do miejsca mieszkania i gospodarstwa domowego. W systemie tradycyjnym naczelne miejsce, jak już mówiliśmy, przysługiwało gospodarstwu jako zakładowi produkcyjnemu. Akceptacja tego założenia przynosiła bardzo konkretne skutki: inwestowano przede wszystkim w zakup ziemi, co oznaczało wzrost przedsiębiorstwa i jego mocy produkcyjnych, następnie — w budynki inwentarskie i zabudowania gospodarcze, a dopiero na końcu pod tym względem był budynek mieszkalny i troska o jego urządzenie.

W związku z tym, że praca we własnym gospodarstwie przestała być jedną możliwością zarobkowania mieszkańców wsi, zmieniają się akcenty, czy raczej pozycja domu i gospodarstwa domowego w systemie wartości. W wielu rejonach i miejscowościach, zwłaszcza silnie zurbanizowanych i poddanych intensywnej industrializacji zyskuje ono miejsce nadrzędne w stosunku do ziemi.

Wzrost ilości pracy na wsi rzutuje na jej rodzinny podział jeszcze w innym wymiarze. Autotelizacja wartości rodziny oraz — nierzadko — podwójne zawodowe role mężczyzn (a nawet kobiet w młodszych wiekach) powoduje zwiększenie obciążeń kobiety. Nie oznacza to jednakże, przynajmniej w wielu regionach kraju, zwolnienia jej z funkcji produkcyjnych w gospodarstwie rolnym, zwłaszcza w odniesieniu do hodowli, ale również i do prac polowych. Zakres i ciężar prac produkcyjnych jest zresztą wprost proporcjonalny do dwuzawodowości członków rodziny i wielkości gospodarstwa rolnego. Nie jest to bez znaczenia dla efektywności i produktywności pracy. W tych sytuacjach staje przed rodziną większa dylemat: pozarolnicze „kariery zawodowe” jej członków lub prowadzenie gospodarstwa. Wprawdzie zachodzi także możliwość rozwiązań pośrednich, gdy gospodarstwo, albo praca zawodowa pełnią tylko pomocnicze funkcje, ale zawsze oznacza to większe obciążenie pracą kobiet i dzieci.

W latach siedemdziesiątych, zwłaszcza w odniesieniu do młodzieży, dominowały tendencje emigracyjne. Gwałtownie rosła wartość wykształcenia ogólnego, nieco w mniejszym stopniu zawodowego — rolniczego, gdyż preferowanym wzorem życia było miasto. Stąd gospodarstwo, a zwłaszcza jego funkcje produkcyjne, podporządkowywano indywidualnym celom życiowym poszczególnych członków rodziny. Wśród tych wartości-celów główne miejsce stanowiło — i stanowi nadal — zdobywie wykształcenia i zawodu pozarolniczego.

W związku z tym zmienia się w sposób istotny ranga pracy w gospodarstwie oraz ziemi, traktowanych teraz często jako wartości instrumentalne. Zmieniło się również miejsce czasu wolnego w systemie wartości wsi, zajmując znacznie wyższą pozycję niż w systemie tradycyjnym. Czas ten bowiem — rozumiany jako zwolnienie z zajęć w gospodarstwie — można wykorzystywać na naukę własną, czytelnictwo, korzystanie z rozrywek itp. Dotyczy to przede wszystkim młodzieży, gdyż w odniesieniu do dorosłych miejsce czasu w systemie wartości nie ulęga aż tak zasadniczym zmianom.

Czas wolny jako wartość wchodzi zatem w ścisłe relacje z większą rolą celów indywidualnych, osobniczych w rodzinie oraz ze wzrostem

rangi wykształcenia, które zwłaszcza w ostatnich latach przestało być jednoznaczne z tendencjami migracyjnymi. Proces profesjonalizacji zawodu rolnika powoduje to, że młodzi mieszkańcy wsi, decydujący się pozostać w gospodarstwach, muszą podwyższyć swoje wykształcenie zawodowe, ale również ogólne.

Dla tej części młodzieży, która decyduje się na opuszczenie rolnictwa, istotnej wartości nabiera zabezpieczająca funkcja rodziny i gospodarstwa. Dla wszystkich młodych, zarówno tych aspirujących ku miastu, jak i tych pozostających na gospodarstwach, wartością jest mieszkanie oraz osadnicza funkcja ziemi. Podjęcie zawodu pozarolniczego nie oznacza bowiem, i oznaczać nie musi, natychmiastowej przeprowadzki do miasta (wymiar mieszkaniowy kryzysu gospodarczego). Najczęściej przybiera ono postać „dwuśrodowiskowości” (mieszkanie na wsi, u rodziców, pomaganie im, w miarę chęci i możliwości w gospodarstwie, praca zawodowa poza domem i dążenie do stabilizacji życiowej poza rolnictwem). Charakterystyczne, że na taką sytuację decyduje się znacznie więcej chłopów niż dziewcząt, co jest jedną z przyczyn rosnących dysproporcji wśród młodzieży pozostającej na wsi.

Charakterystycznym rysem stosunku młodzieży do pracy jest z jednej strony jej racjonalizacja, polegająca głównie na stosowaniu maszyn i urządzeń zmniejszających trud fizyczny, traktowanie jej jako wartości podporządkowanej innym (utrzymaniu, rodzinie, mieszkaniu, standardowi materialnemu, poziomowi konsumpcji i in.), z drugiej zaś — kontynuacja traktowania pracy jako wartości-normy. Stąd bierze się nie tylko wysoka ocena pracowitości i systematyczności jako tradycyjnych cech chłopów w zakresie wzoru osobowego, ale również docenianie fachowości (wykształcenia „szkolnego” i praktyki), pomysłowości, zaradności, przedsiębiorczości itp. Wszystko to wiąże się z cechą, którą literatura specjalistyczna określa jako chłopski pragmatyzm, nastawienie praktyczne.

W tym nastawieniu praktycznym, jak również w dążności do możliwie jak najszybszego usamodzielnienia się materialnego dzieci podejmujących pozarolnicze kariery zawodowe, należy szukać względnie małego zainteresowania młodzieży chłopskiej studiami wyższymi. Mimo istnienia i funkcjonowania od lat systemu preferencyjnego, liczba studiującej młodzieży pochodzenia chłopskiego wciąż spada.

Młodzież pochodzenia wiejskiego najchętniej podejmuje kształcenie na poziomie ponadpodstawowym w kierunkach technicznych, dających z jednej strony możliwość niezłego i stosunkowo szybko osiągniętego zarobkowania (wzrost wartości standardu materialnego i poziomu konsumpcji), z drugiej zaś — oznaczającego wcześnie niezależnienie się od rodziny i samodzielną ekonomiczną.

Wartość samodzielności ekonomicznej i zawodowej jest tym cenniejsza dziś, im trudniejsza do osiągnięcia w rolnictwie, gdzie jest ona nadal związana ze statusem właściciela-gospodarza. Jest to problem szczególnie istotny w rodzinach wielodzietnych. Zawody pozarolnicze wybierają wówczas głównie dziewczęta, decydując się rzadziej niż chłopcy na „dwuśrodowiskowość” i silniej dążąc do zamieszkania w mieście, co oczywiście oznacza całkowite zerwanie ze wsią i z czasem — z rodziną. Być może, czynią one tak pod wpływem obserwacji pracy swoich matek, których losu pragną uniknąć.

Istotne przeobrażenia dokonują się w odniesieniu do miejsca dziecka w systemie wartości i roli wychowania oraz kształcenia (B. Weber¹⁷, A. Titkow¹⁸). Wiąże się to z rosnącą rolą wychowawczą i zabezpieczającą funkcji rodziny oraz ze wzrostem znaczenia indywidualnych celów

¹⁷ B. Weber: *Ideally życiowe pamiętnikarzy. w: Nad pamiętnikami młodzieży wiejskiej*. Pod red. B. Weber. Warszawa 1965.

¹⁸ A. Titkow: *Miejsce dziecka w świecie wartości*. Warszawa 1982.

i wartości. Wiejski wzór rodziny powoli ewoluje od wielopokoleniowej rodziny do małej, oddzielonej od rodziców i od rodzeństwa. Dziecko przestaje być traktowane jako potencjalny pracownik gospodarstwa i spadkobierca (choć ten ostatni wymiar jest nadal bardzo istotny), lecz jako wartość i cel sam w sobie. Pod tym względem trudno już mówić o istotnych różnicach między rodziną wiejską a miejską, co oczywiście nie oznacza zwolnienia dziecka na wsi z prac gospodarczych, ale mniejsze obciążenie nimi dziś niż w przeszłości.

Dążenie do urządzenia szczęśliwego domu, ciepła rodzinnego, wzajemnej miłości i zrozumienia, jest na wsi wartością powszechnie akceptowaną, toteż gdy w tradycyjnym systemie kulturowym wsi centralne miejsce zajmowała ziemia i gospodarstwo, to dziś — można to śmiało powiedzieć — wartością autoteliczną i nadrzędną staje się rodzina. Jest to przewartościowanie bardzo istotne, upodabniające strukturę systemu wartości chłopskich do systemów wartości innych klas i warstw społecznych. Nie oznacza to, jak się okazuje, całkowitej unifikacji w ramach społeczeństwa globalnego, ale jest istotnym wskaźnikiem przemian społecznych zachodzących na wsi.

Józef Styk

ZBIGNIEW NARECKI

Zawód rolnika jako wartość

Przeobrażenia w zakresie wartości, ich systemu, hierarchii i uwarunkowań, które dokonują się obecnie na wsi polskiej są problemem niezmiernie interesującym. Ciekawe są także zmiany społeczno-obywatelskie zachodzące w świadomości, postawach i zachowaniach, w wyrażaniu pewnych poglądów i ocen a uwewnętrzniające się w preferowaniu nowych wzorów życia i gospodarowania. Przemiany te określone bywają ogólnie jako powstawanie nowego etosu duchowo-moralnego polskiej wsi. Zjawisko kształtowania się nowego systemu wartości ilustrują ujmowane opisowo i zarazem dynamicznie wybrane kategorie wartości preferowane przez mieszkańców wsi, ważne dla pełnego obrazu życia i gospodarowania: nauka i wykształcenie, ziemia, zawód, czas wolny.

Wzrastająca pozycja nauki i rola wykształcenia

W całym okresie powojennym w Polsce dostrzega się postępujący proces przemian świadomościowych ludności wiejskiej w zakresie oceny szkolnego nauczania. Traktuje się ją jako ułatwioną drogę do wydobycia się ze wsi, a z drugiej strony jako przywilej czy też zaszczytny obowiązek każdego obywatela. Wprawdzie proces ten nie przebiega jednakowo w różnych regionach kraju i w poszczególnych typach środowisk wiejskich¹, niemniej na podstawie badań można powiedzieć, że dzisiaj niemal wszyscy zarówno młodzi, jak i dorośli zainteresowani są kształceniem swych dzieci. Wydatki z tym związane stawiają oni na pierwszym miejscu w hierarchii potrzeb². Słuszną jest opinia M. Łoś³, iż

powszechnie uważa się, że poprzez wykształcenie, wytrwałość i systematyczność w nauce, można zdobyć sobie lepszą pozycję w życiu. Przekonanie to potwierdzają nie tylko migranci do miast, ale także młodzież dojeżdżająca do pracy pozarolniczej i jednocześnie ucząca się w „wieczorówkach”. Potwierdzają to starsi, dokształcający się w swych specjalnościach na różnych kursach, szkołach przysposobienia rolniczego itp. Wraz z tymi poglądami i postawami przyjmują się na wsi nowe autorytety specjalistyczne i inteligentne. Wzrastający prestiż tych ludzi jest przejawem narodzin nowych społeczno-kulturowych i zawodowych wartości na wsi. Wiedza rolnicza staje się nieodzownym elementem składowym dobrego i nowoczesnego gospodarowania. Dlatego wyodrębnia się sylwetka rolnika oświeconego, któremu nie jest obca samodzielna aktywność zawodowa. Jest to zupełnie nowa sytuacja w stosunku do okresu przedwojennego, kiedy naukę traktowano akcydentalnie, często, z różnych powodów rodzinno-gospodarskich, przerywając ją na etapie szkoły powszechnej, a kontynuowano ją raczej wyjątkowo z racji ponadprzeciętnej zasobności i motywów pozagospodarskich⁴.

Świadomościowe przemiany poglądów mieszkańców wsi na naukę prześledzić można chociażby na przykładzie ich stosunku do szkoły lokalnej. Wykształcenie na poziomie szkoły podstawowej w opiniach ludności wiejskiej, badanej przez W. Galant⁵, uznane jest za minimum konieczne w każdych warunkach środowiskowych. Jednocześnie uważa się tam, że wykształcenie podstawowe wystarcza tylko tym, którzy zostają na gospodarce. Ale i do tej grupy wieś ma zastrzeżenia i uważa, że powinna się ona dokształcać. Wzrastająca technizacja i profesjonalizacja oraz specjalizacja produkcji rolniej wymaga wykształcenia ponadpodstawowego specjalistycznego. Zdaje się, że ta tendencja będzie się zmagać z wielu powodów, nie tylko obiektywnych. Można wyciągnąć z tego wniosek: wykształcenie średnie i wyższe nie zawsze muszą oznaczać odejście ze wsi. Dowodów na to jest coraz więcej, chociażby w postaci powrotu części ludzi z wykształceniem średnim i wyższym na wieś, na gospodarstwo.

Interesujące są opinie M. Trawińskiej-Kwaśniewskiej⁶, według której wykształcenie podstawowe jest naturalną drogą awansu i realizacją adaptacyjnych aspiracji dzieci wiejskich oraz ich samookreślenia się. Pomimo tradycyjnych naleciałości pojęciowych, wzorów czy nawyków myślowo-zachowawczych panujących na wsi, rola szkoły lokalnej jako instytucji oraz organizatora życia społeczno-kulturalnego, rola społeczna dziewczyny czy chłopca jako ucznia — są rolami całkownie akceptowanymi przez środowisko wiejskie. Przed wojną były one w stałym konflikcie z rolami gospodarczo-domowymi.

Zwiększające się stałe wymagania szkoły i poważne traktowanie dzieci jako uczniów przez dorosłych przejawia się dziś często w zwalnianiu ich od zajęć gospodarczo-domowych, w zapewnianiu im warunków do nauki i radosnego dzieciństwa. Sytuacja pod tym względem jest najlepsza w środowiskach wiejskich rolniczych i robotniczo-chłopskich, gorsza zaś we wsiałach typowo rolniczych.

Zatem plany i wzory życia uznawane przez rodziców wiejskich z reguły pokrywają się dziś z aspiracjami życiowymi i zawodowymi dzieci szkolnych (mimo iż w innych sferach zaobserwować można szereg

¹ Zob. E. Jagiello-Lysiowa: *Wiedza rolnicza, innowacje zawodowo-rolnicze w świetle materiałów pamiętnikarskich*, „Wiś Współczesna” 1966 nr 8, s. 70; T. Wiecek: *Kształcenie kadr dla potrzeb rolnictwa, w: Strukturalne przemiany wsi i rolnictwa w Polsce Ludowej*, (Praca zbiorowa), Warszawa 1978, s. 91-109.

² W. Galant: *Zmiany stosunku rodziny wiejskiej do szkoły związane z procesem uprzemysławiania się rejonu konińskiego*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1964, s. 167-173.

³ M. Trawińska-Kwaśniewska: *Zmiany społecznej funkcji szkoły w środowisku wiejskim w świetle pamiętników młodzieży*, „Wiś Współczesna” 1963 nr 10, s. 18-27; por. Z. Kwieciński: *Funkcjonowanie szkoły wiejskiej w rejonie uprzemysławianym*, Warszawa 1972.

¹ Por. J. Szczepański: *Zmiany w strukturze klasowej społeczeństwa polskiego. w: Przemiany społeczne w Polsce Ludowej* (Praca zbiorowa), Warszawa 1965, s. 57-58; *Trzydziestolecie wielkich przemian kulturowych na wsi* (Art. zbiorowy), „Wiś i Rolnictwo” 1974 nr 4-5, s. 24-29.

² Por. J. Chałasiński: *Przedmowa. w: Młode pokolenie wsi Polskiej Ludowej* (Praca zbiorowa), T. 5, Warszawa 1972, s. 14; A. Kutrzeba-Pojnarowa: *Rola społeczna dziecka w rodzinie wiejskiej*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1964, s. 139.

³ M. Łoś-Bobińska: *Aspiracje i środowisko*, Warszawa 1972, s. 224.

dysonansów). Prowadzone obecnie badania na temat stosunku rodzin do szkoły mogą być sprawdzianem słuszności wniosków wysuwanych na podstawie innych elementów przemian, dotyczących stopnia zacofania i samowystarczalności gospodarki rolnej opartej na rodzinie i przekazywaniu na drodze bezpośredniej tradycji ustnej doświadczeń gospodarczych oraz zalamania się tego systemu. Nowa hierarchia wartości w stosunku do tradycyjnego warsztatu pracy chłopca, profesjonalizacja tej pracy i specjalizacja gospodarstwa, powodują zmianę oceny i postaw co do roli szkoły w życiu człowieka i wsi⁷. Reasumując — powszechna akceptacja nauki i wykształcenia stała się nowym zjawiskiem w dziejach wsi. Wzmacniają ją gorsze warunki życia wiejskiego w porównaniu z miastem przy jednoczesnym wzroście atrakcyjności miasta i zawodów pozarolniczych propagowanej przez mass media, migrantów i inteligencję wiejską, postęp techniczny, docierające na wieś pozawiejskie style życia i gospodarowania.

Uwarunkowania przemian świadomościowych ludności wsi wobec szkoły i wykształcenia wskazują, że tradycyjna wartość, jaką jest ziemia lub obszar gospodarstwa nie przeciwstawia się wartości wykształcenia. Wprawdzie we wsiach rolniczych twierdzi się jeszcze, że ziemia utrudnia jego zdobycie, wprawdzie według M. Pohoskiego⁸, w miarę wzrostu wykształcenia maleje skłonność do stabilizacji w zawodzie rolnika, podczas gdy rośnie tendencja do zmiany zajęcia, to jednak spotykamy się i z takim gdzie indziej twierdzeniem⁹, że w miarę wzrostu wykształcenia rolniczego następuje rozwój gospodarstwa, poprawa jego ekonomiki i efektywności produkcyjnej oraz chęć do jego specjalizacji. Odsobnione są już dziś poglądy stawiające ziemię ponad naukę. Silną potrzebę podwyższania kwalifikacji i wykształcenia pozarolniczego dostrzega się wśród rolników wiejskich i chłopów małopolskich oraz dwuzawodowców, posiadających dobrze uprawianą działkę przyzgodową. Stanowią oni grupę analogiczną do migrantów, a jednocześnie działkowców w miastach.

Potrzebę nauki tłumaczyć można także rozwojem urządzeń komunalnych i kulturalnych, standardem i nowoczesnym wyposażeniem domostw, wzrostem zapotrzebowania wsi na kwalifikowane kadry rolne, usługi techniczne, kooperacje i kalkulacje gospodarzące dające wysokie efekty produkcyjne. Zdanien niektórych przedsiębiorców¹⁰, poważną rolę, z którą należy się liczyć przy realizowaniu nowego ideału rolnictwa oświeconego, naukowego, odgrywać będą nadal rodzinno-lokalne, gospodarcze i społeczne tradycje, jak również kulturowe czynniki związane z płaciami i przypisywaniem im roli. Jednakże dostrzega się ustawicznie niwelowanie wpływu tych determinant, co sprzyja kształtowaniu nowego systemu wartości, ale jednocześnie wiąże się z zanikaniem cennej rodzinnej tradycji i kultury wiejskiej.

Od pracy chłopca na roli do statusu zawodu rolnika

Drugą istotną kategorią coraz wyraźniej przekształcającą system wartości na wsi jest zawód. Wyznacza on sytuację jednostki w

społeczeństwie, jej dążenia, aspiracje i postawy życiowe. Razem z likwidacją ostrych przedziałów społeczno-gospodarczych i barier środowiskowych staje się on ważnym elementem nie tylko pracowniczego, lecz także kulturowego samookreślenia w społecznym układzie hierarchii prestiżu i interesów. Jest ważnym ogniwem systemu wartości oraz wzorów życia i gospodarowania w ideologii ludności wiejskiej. Społeczne określenie jednostki, zwłaszcza przez przynależność zawodową, odchodzenie od kryteriów przynależności społecznej, ma charakter postępujący w rozwoju nowoczesnych industrializujących się społeczeństw. Proces ten na wsi polskiej daje się dość wyraźnie zaobserwować.

Pośród rozlicznych uwarunkowań, które przeobrażają zapatrywania i postawy ludności wiejskiej wobec zawodu rolnika, najważniejszą rangę posiadają pozarolnicze wzory pracy, przemysłowe formy organizacji i produkcji. Potwierdzają to badania z rejonów uprzemysławianych i urbanizowanych.

Gospodarczy rozwój rolnictwa dokonujący się w wyniku zachodzących społeczno-demograficznych zmian, ruchy migracyjne i powiązania z lokalnymi lub pozalokalnymi instytucjami — warunkują formowanie się subiektywnych procesów rolniczej świadomości zawodowej. Stąd rolnictwo jako zawód wiąże się z takimi zjawiskami jak: wybór, wyczerpiecie się, ambicje i prestiż, ocena społecznej przydatności, charakter pracy i wyniki produkcyjne, kalkulacja ekonomiczna i ergonomia danej inwestycji rolnej, kształtowanie się typów osobowości i karier itp. Jednocześnie oznacza to kształtowanie się rolniczej świadomości zawodowej, co świadczy o istocie przemian dokonujących się w społecznej mentalności „chłopskiej wsi”, przemian na drodze przechodzenia od społecznej roli chłopca do społecznej roli rolnika, chociaż jest to początkowy etap procesu formowania się struktury zawodowej na wsi polskiej. Znajduje on wyraz przede wszystkim w planowaniu i w produkcyjnym racjonalizatorstwie, w przekonaniu rolników o potrzebie zmian w stylu gospodarowania, w angażowaniu maszyn i specjalistów, w rolniczym kształceniu, w korzystaniu z usług rolnych, fachowych porad i podręczników, w dezaprobie gospodarstw niewydajnych i podupadłych. Postępujący proces profesjonalizacji zawodu rolnika w świadomości ludności wsi jest tym bardziej zaawansowany, im wyraźniej czynności rolnicze wydodrębiają się z zespołu innych, im bardziej stają się one „wprężnięte” w społeczny podział pracy, im trwalszą dają podstawę utrzymania¹¹. Z tego punktu widzenia istotny jest nie tylko stosunek współczesnych rolników do własnego zawodu, lecz także ich poglądy na kwestie ogólnozawodowe i kulturowo-moralne.

Przemiany dokonujące się w procesie ewolucji od rolnictwa tradycyjnego do rolnictwa specjalistycznego mają doniosły charakter. Polega on na przewyciężeniu podziału na „gorszą” pracę fizyczną i „lepszą” — umysłową. Świadectwem dokonującej się ewolucji są próby harmonijnego połączenia tradycyjnych zajęć fizycznych z wykształceniem oraz uczestnictwem w życiu społeczno-kulturalnym. W wyniku tego powstaje nowe pokolenie rolników wykształconych, dążących do przeobrażenia rolnictwa w kwalifikowany zawód. Z tym też zjawiskiem należałoby wiązać nadzieje na uatrakcyjnienie zawodu rolnika i przewyciężenie jego tradycyjnej formy — gospodarza. Zważywszy fakt, że przekształcanie się rolnictwa w kwalifikowany zawód idzie w parze z nową ogólną wizją kultury i społeczeństwa, niosąc ze sobą społecznie bardziej pożądany typ osobowości rolniczej, należy oczekiwać, że otworzy to nową rozwojową możliwość przed rolnictwem.

⁷ Por. S. Kawula, *Rodzina wiejska a wychowanie*, Toruń 1973, s. 118-120; D. Markowska, *Rodzina wiejska na Podlasiu*, Warszawa 1970, s. 48-49; W. Winclawski, *Przemiany środowiska wychowawczego wsi w rejonie uprzemysławianym*, Warszawa 1973, s. 107-108.

⁸ M. Pohoski: *Migracje ze wsi do miast*, Warszawa 1963, s. 108-118.

⁹ Zob. W. Nowak: *Struktura i funkcje wykształcenia ludności chłopskiej*, *Studia Socjologiczne* 1975, nr 1, s. 81-82.

¹⁰ M. Kozakiewicz: *Wpływ uprzemysłowienia na środowisko wychowawcze rodziny chłopskiej*, *Kwartalnik Pedagogiczny* 1971, nr 4-62, s. 65 i n.; M. Łok-Bobitka: *Aspiracje i postawy szkolnej młodzieży wiejskiej wobec wsi i zawodu rolnika*, *Wiś Współczesna* 1970, nr 6, s. 76; J. Turowski: *Czynnik psycho-społeczny przenikania postępu technicznego do wsi i rolnictwa*, *Annales Univ. im. Marii Curie-Skłodowskiej* 1968, vol. VII-4, s. 57.

¹¹ Por. B. Gałęski: *Studia nad społeczną strukturą wsi*, Warszawa 1973, s. 134-137, 209-210; E. Jagiello-Lysiowa: *Od chłopca do rolnika. w: Młode pokolenie wsi Polskiej Ludowej* (Praca zbiorowa), T. 5, Warszawa 1968, s. 22.

Profesjonalizacja rolnictwa jednakże nie stanowi jedynego pożądanego modelu dowartościowywania klasy chłopskiej przez wykształcenie. Inny bowiem wyraża się w dążeniach do uzyskania zawodu pozarolniczego¹¹. Stąd zrozumiałe są tendencje migracyjne do miast, preferowanie miejskiego stylu życia i pracy oraz wzrost grupy tzw. dwuzawodowców. To właśnie ta grupa ludności o orientacji pozarolniczej, wykazuje silną dezaprobatę starego wzoru gospodarowania, pogardę tradycyjnych metod pracy na roli. Niemniej jej społeczna rola nie jest destruktywna lecz strukturotwórcza. Przejawia się ona głównie w przeszczepianiu na wieś przemysłowego stylu organizacji i zarządzania, prowadzących do uzyskiwania z ziemi maksymalnych efektów produkcyjno-finansowych.

Tendencje młodzieży ku zawodom pozarolniczym wynikają z dwu zasadniczych przyczyn: pierwszą jest chęć uzyskania dodatkowej pracy poza rolnictwem, drugą zaś pragnienie opuszczenia macierzystych środowisk, co nie może pozostać bez wpływu na kształt losów polskiej wsi i rolnictwa. Jakże są motywy wyboru zawodu pozarolniczego? Skąd tak wielkie powodzenie mają na wsi dziś zawody pozarolnicze? Przede wszystkim atrakcyjność nowego zawodu mierzy się tam względami ekonomicznymi. Młode pokolenie coraz przychylniej zaczyna się ustosunkowywać do zawodów techniczno-budowlanych oraz tych związanych z przemysłem ciężkim, albowiem one właśnie umożliwiają szybki awans materialny i społeczno-zawodowy. Praktycznie oznacza to jednak chęć szukania niezbyt uciążliwej pracy. Sytuacja ta spycha zawód rolnika na plan drugi. Zachodzi zatem zjawisko negatywnej selekcji kandydatów do tego zawodu, co niewątpliwie ujemnie odbija się na rolnictwie oraz osobowości ludzi z nim związanych. W przypadku dwuzawodowców jest to proces trudny i bolesny. Bardziej pozytywne są motywy dążenia do ustabilizowania się na gospodarstwie rolników „czystych”, co wszakże nie wyklucza tego, że część młodych wybiera „z zamilowania” zawód rolniczy. Jest to jednak zamilowanie inne niż rolników tradycyjnych, ponieważ oparte na coraz bardziej twórczym, racjonalizatorskim a mniej utyliarnym kontakcie z przyrodą.

Oddzielną istotną sprawę stanowią motywy wyboru zawodu — rolniczego lub pozarolniczego — przez kobiety. Przekonanie, że kobieta wiejska powinna mieć zawód, zyskuje sobie na wsi prawa obywatelskie, mimo iż przeciwstawia się temu tradycyjalizm wielu środowisk rolniczych. Same zresztą kobiety chcą realizować wiele aspiracji zawodowych chociaż rzadko ich zamierzenia nie mogą być zrealizowane. Wyłącznie poświęcenie się domowi uważają dziś za umniejszenie swej wartości, toteż o wyborze zawodu przeważają u nich motywy natury przede wszystkim osobistej, choć i społecznej także. Sytuacja taka we współczesnych środowiskach wiejskich rodzi szereg problemów i konfliktów natury rodzinnej, a jednocześnie nabiera ona trwałego charakteru.

Spórśród czynników podmiotowych przeobrażających zapatrywania mieszkańców wsi wobec zawodu rolnika należy wziąć pod uwagę istnienie wielu świadomościowych stereotypów, które w różnych regionach kraju ze zmiennym nasileniem mogą wzmacniać lub opóźniać procesy profesjonalizacji, a wśród nich między innymi: egalityzacja rodziny, emancypacja młodzieży i kobiet, dysharmoniczność i konfliktowość życia międzygeneracyjnego, złożona, pod względem społeczno-moralnym i demograficznym, sytuacja wsi. Cały ten zestaw uwarunkowań, zawierający w sobie tak tradycyjne jak i nowoczesne treści, wpływa na ideologię zawodową ludności oraz na życie współczesnej wsi. Poświęcono temu zagadnieniu literatura obejmuje na ogół charakterystykę cech „dobrego gospodarza”, kształtowanych pod wpływem czynników społeczno-gospodarczych i podmiotowych. Dawniej te cechy

były całkowicie zależne od typu środowiska, w którym występowały. Były one składowymi elementami życia wiejskiego. Obecnie zaś określenie „dobry rolnik” obejmuje kwalifikacje, osiągnięte efekty produkcyjne oraz wiedzę i umiejętności. W tym kontekście wykształcenie nie musi wcale łączyć się z destabilizacją w zawodzie rolniczym lub z „odejściem ze wsi”¹².

Spadek rangi ziemi

Wraz z profesjonalizacją zawodu rolnika, wraz z nowym stosunkiem do pracy, roli i gospodarstwa dokonuje się instrumentalizacja wartości ziemi, co jest, jak sądzę, najbardziej spektakularnym świadectwem przemian w mentalności ludności wsi. Ziemia w dawnej, tradycyjnej społeczności wiejskiej, jak zwięźle określa to D. Gałaj, była trwałym, ideologicznym i społeczno-moralnym elementem życia i gospodarowania ogólny system wartości oraz wzorów wiejskiego życia i gospodarowania¹³. Obecnie zaś, mimo to, że w świadomości rolników zachowały się pewne elementy chroniące wartość ziemi, powszechnie dostrzega się proces jej relatywizacji czy dewaluacji. Wprawdzie ziemia pozostaje często podstawowym środkiem zaspokajania wielu aspiracji i potrzeb, ale słuszną jest teza¹⁴, że posiadanie jej obecnie nie jest elementarną potrzebą, konieczną do powstania i istnienia nowej rodziny.

Wiele jest symptomów wskazujących na to, że ziemia staje się wartością autoteliczną, instrumentalną. Na przykład ten, że kryterium prestiżu środowiskowego jest efekt samodzielnego gospodarowania mierzonego standardem życia jednostek i rodzin, niekoniecznie przecież uzyskiwanym w drodze pracy rolniczej. Zdaniem W. Makarczyka i Z. Szpakowskiego¹⁵, profesjonalizacja wartości ziemi wiąże się z zasadą dochodowości, w której zawodowo-rolna aktywność, specjalizacja i techniczna organizacja gospodarstwa rolnego na wzór przedsiębiorstwa — odgrywa najistotniejszą rolę.

Jednak dzisiejsi rolnicy nie dążą do powiększenia swego gospodarstwa. Zdaniem Z. Wierzbickiego¹⁶ za minimum wielkości uważa się gospodarstwo jednohektarowe, za optimum — gospodarstwa do 5 ha. Potwierdzeniem tego jest tendencja przekazywania w dzierzawę części pola przez tych gospodarzy, którzy mają go więcej, tendencja oddawania go w zamian za rentę, włączanie ziemi do gospodarstw spółkowych, zasiew trawą, zalesianie, itp. Zresztą zróżnicowanie społeczno-zawodowe współczesnej wsi urozmaiciło poglądy i zachowania ludności względem ziemi, począwszy od rezygnacji i bierności, a na aktywności i twórczości kończąc. Biorąc pod uwagę wzrost roli wykształcenia, atrakcyjności miasta oraz postępujący równoległe do tych zjawisk niedobór siły roboczej, można się spodziewać, że ziemia będzie stale obniżać swe miejsce w hierarchii wartości wiejskich. Gospodarczo-społeczne, askaryczne i prestiżowe wartości wiązać się będzie w coraz szerszym stopniu z zawodami pozarolniczymi i pozawiejskim stylem życia oraz gospodarowania.

¹¹ Por. W. Miśicki: *Zróżnicowanie społeczne a orientacja ku wartościom. Z badań nad osobowością mieszkańców wsi w Poludniowej Małopolsce*, Wrocław 1973, s. 43; A. Kurzynowski: *Niektóre cechy sytuacji rodzinnej a motywy pracy zawodowej kobiet*, „Problemy Rodziny” 1972, nr 6-68, s. 27; Z. Lachert: *Procesy urbanizacji i uprzemysłowienia kraju oraz ich wpływ na rolnictwo*, w: *Strukturalne przemiany wsi i rolnictwa w Polsce Ludowej*, s. 143-169.

¹² D. Gałaj: *Badania przeobrażeń społeczno-kulturowych w środowisku wiejskim*, „Kultura i Społeczeństwo” 1971, nr 3, s. 86.

¹³ Zob. D. Gałaj: *Problemy badawcze zespołu badań zmian w gospodarstwie chłopskim i rodzinie oraz w społeczności lokalnej*, „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1967, z. 22, s. 50; D. Markowska: *Rodzina w środowisku wiejskim*, Wrocław 1964, s. 148.

¹⁴ W. Makarczyk, Z. Szpakowski: *Przemiany życia społeczno-kulturalnego ludności wiejskiej*, Warszawa 1971, s. 19-20.

¹⁵ Z. Wierzbicki: *Zmiana w pół wieku później*, Wrocław 1963, s. 237.

¹² Zob. J. Chalasiński: *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 556-557; B. Gałęski: *Chłopi i zawód rolnika*, Warszawa 1963, s. 63 i n.

Nowy status czasu wolnego

Ważną i interesującą w tym kontekście wartością w życiu współczesnej wsi polskiej jest czas wolny. W obliczu wkraczania na wieś nowych wzorców kultury, wraz z rzeczywistym rozprzestrzenianiem się oświaty, organizacji, instytucji społeczno-gospodarczych i środków masowego przekazu pojęcie czasu wolnego zaczęło nabierać nowego znaczenia. Jego sensem stał się nie tylko odpoczynek po ciężkiej pracy, ale także możliwość poznawania nowych i atrakcyjnych dla wielu ludzi treści kulturalnych, rekreacyjnych. Można się zgodzić z tezą, że zakres rozumienia tego pojęcia przez mieszkańców wsi stale się poszerza, a to za sprawą partycypowania w wielu nowych imprezach (wycieczki, weekendy, urlopy, imprezy hobbistyczne, towarzysko-rekreacyjne spotkania, różne formy subkulturowe propagowane przez młode pokolenie, itp.).

Problem czasu wolnego w życiu wsi stanowi podłoże jednego z najistotniejszych konfliktów między tradycyjnymi chłopskimi sposobami życia i pracy a wzorami jakie docierają na wieś z miasta od licznych grup ludzi pracujących zawodowo i żyjących według zasad przemysłowej organizacji pracy. Owa konfrontacja między nowymi aspiracjami i wzorami a warunkami życia, jakie w tym zakresie istnieją jest szczególnie wyraźna u młodego pokolenia. Zresztą życie kulturalne domaga się bezwzględnego dysponowania czasem wolnym poza domem, nie zawsze w godzinach najbardziej odpowiednich dla gospodarstwa. Odrębną kwestią jest tu sprawa czasu wolnego w niedziele i święta — jest to jednak temat od osobnych rozważań nad kulturą wsi, jej zwyczajami, nowo kształtującymi się wzorami rekreacji i życia. Nowy typ rozrywki wymaga niezbędnego minimum czasu wolnego również w dzień roboczy, co pozostaje w jaskrawej sprzeczności z wymogami gospodarowania oraz z wiejskimi wyobrażeniami o pracy. Stąd wiadomo będzie, że najdrastyczniejsze postaci konfliktu z tego powodu wystąpią wszędzie tam, gdzie jest gospodarstwo, i to duże. O wiele mniejsze jego rozmiary wystąpią we wsiach dwuzawodowych, a mogą całkiem nie ujawnić się we wsiach i rodzinach robotniczych, rzemieślniczych, tam gdzie nie ma w ogóle ziemi. Konflikt ten jeszcze bardziej nasila się wśród młodzieży wyrosłej w najnowszej rzeczywistości społecznej wsi. Bunt przeciw rygorowi narzucanemu przez zbiorowe dobro rodziny jakim jest gospodarstwo, przejawia się najczęściej w dopominaniu się przez młodych o czas wolny i o prawo do dysponowania własnymi pieniędzmi na różne cele. W wielu środowiskach rodzice są zmuszeni zapewnić dorastającym dzieciom pewną ilość wolnego czasu, niejednokrotnie własnym kosztem. Najtrudniejsza pod tym względem jest sytuacja w rodzinach rolników, posiadających jedno źródło dochodu.

Analizowana przez różnych autorów problematyka czasu wolnego¹⁸ uwidatnia jeszcze inne konflikty. Powstają one często w konfrontacji z zapatrywaniami dorosłych, ewentualnie też z możliwościami ich realizacji. Zjawisko to ukazuje nam E. Jagiello-Lysiowa¹⁹ w przekroju dwóch pokoleń, gdzie rozbieżności w zapatrywaniach są zbyt poważne by je przezwyciężyć. Sytuacja poprawi się wówczas, gdy młodzi, zakładając własne rodziny, zaczęną z czasem podobnie jak starsi, pod naciskiem licznych wiejskich rygorów, modyfikować swoje wygórowane marzenia. Starsi starając się niejednokrotnie celowo zmniejszać owe dysharmonie przez tonowanie swych twardych wymagań w pracy rolniczej. Zbliżają przez to, chociaż polowicznie, swe stanowisko do

¹⁸ Zob. E. Wnuk-Lipiński: *Czas wolny. Współczesność i perspektywy*. Warszawa 1975, s. 171-172; J. Wódr: *Przeobrażenia społeczne wsi Pleszew włączanej do Nowej Huty 1949-1969*. Warszawa 1971, s. 60 i n.

¹⁹ E. Jagiello-Lysiowa: *Zawód rolnika w świadomości dwóch pokoleń wsi*. Warszawa 1969, s. 295.

zapatrywań młodych, uatrakcyjnając w pewnej mierze tryb wiejskiego życia. Jednak często nie przynajmniej się młodym prawa do posiadania czasu wolnego, czy też własnej gotówki. Następstwem tego staje się dezintegracja życia i pracy rodzin wiejskich oraz emigracja młodych do zakładów i miast w poszukiwaniu lepszego bytu. Miejsko-przemysłowa cywilizacja daje czas wolny i swobodne dysponowanie środkami finansowymi, obce tradycyjnej kulturze chłopskiej. Nie należy się jednak od razu spodziewać, że nowe wzorce zachowań będą przestrzegane w życiu. Między nowymi wyobrażeniami a praktyką życia wystąpi długa i trudna do przebycia przestrzeń, aby ten nierozdzielny z tokiem pracy styl korzystania z czasu wolnego oddzielić. Trzeba stwierdzić, że tę sytuację często komplikują nie tylko tradycyjne poglądy i nawyki starszej generacji, ale brak wzorców czy też kultury i organizacji spędzania przez młodych czasu wolnego²⁰.

Niepokojąca, w kwestii czasu wolnego, jest sytuacja kobiety wiejskiej, przeciążonej na rzecz domu i rodziny. Jak to już nadmieniano, sytuacja ta jest najtrudniejsza w rodzinach dwuzawodowych i w rolniczych wieloobszarowych. Pociągą za sobą całą szereg problemów natury obiektywnej, jak i subiektywnej. Szczegółowo analizujący ten problem B. Tryfan i H. Bednarski²¹ wzywają jednocześnie wszystkich zainteresowanych do starań o polepszenie dyskryminującej pozycji kobiet wiejskich.

Należałoby zatem zastanowić się nad mechanizmami powodującymi zróżnicowanie poglądów na problem czasu wolnego wśród różnych kategorii zawodowych i wiekowych środowisk wiejskich.

Na plan pierwszy wysuwają się tu niewątpliwie czynniki zewnętrzne. Najważniejszym pozostaje znany czynnik — miasto, które stało się dla wsi grupą odniesienia porównawczego i normatywnego²². Stąd rodzi się siła miasta do wielkich unifikacyjnych przemian wsi. Na miasto jako kategorię odniesienia porównawczego zwraca się też uwagę w wielu innych sondażach i opracowaniach²³. Mówi się tam o ogromnej atrakcyjności i sile jaką wywiera ono na młodzież. Umożliwia bowiem zaspokajanie różnych aspiracji i potrzeb. Szkoda, iż takich możliwości spędzania czasu wolnego nie można, choć po części, realizować na wsi. W dodatku wielu młodych kępuje, znajdując oparcie w kręgach krewniaczo-sąsiadzkich, pewną presję publiczną. Kępuje też obyczajowość starszego pokolenia, jego normy moralno-religijne. Zrozumiałe jest przeto, że młodzież mająca wielką potrzebę samodzielności i zaspokajania licznych aspiracji pragnie się z tego środowiska wydostać lub chociażby poza nim bawić się i wypoczywać. Siła atrakcyjności miasta ma też wpływ na starszych, chociaż w ich przypadku oddziaływanie to ma charakter bardziej wywołany i selektywny. Faktem jest, że nie pozostaje ono bez wpływu na wzory życia i gospodarowania. Miasto kształtuje też postawy negatywne i samocenzurę pracy na roli. Po prostu kształtuje w pewnym zakresie system wartości wiejskich, znacznie przeobrażając ten tradycyjny.

²⁰ Por. R. Galecki, K. Rogoziński: *Rola turystyki i aktywizacja wsi i miast w: Aktywizacja i rozwój społeczności lokalnych* (Praca zbiorowa). Wrocław 1973, s. 160-161; H. Krzywdzińska: *Czas wolny w pamiętnikach młodych rolników*, w: *W zarysie pokoleń*, s. 284-290; K. Lapińska: *Wiesie uprzemysłowiona a problem czasu wolnego*. Wrocław 1972, s. 176-190.

²¹ B. Tryfan: *Pozycja społeczna kobiety wiejskiej*. Warszawa 1968, s. 212-257; H. Bednarski: *Społeczna rola kobiet wiejskich*. Bydgoszcz 1976, s. 157 i n.

²² Zob. J. Turowski: *Urbanizacja regionu rolniczego w okresie powojennym na przykładzie województwa lubelskiego*, w: *Procesy urbanizacji kraju w okresie XXX-lecia PRL*. Warszawa 1978, s. 273-297.

²³ Zob. D. Gałą: *Tendencje zmian społecznych środowiska wsi w warunkach uprzemysłowienia*, w: *Funkcja ogólna* (Praca zbiorowa). Warszawa 1968, s. 131 i n.; E. Jagiello-Lysiowa, B. Ofierski: *Społeczność wiejska w regionie uprzemysłowianym*, w: *Rozwój społeczno-gospodarczy regionu uprzemysłowianego*. Warszawa 1973, s. 381.

Biorąc pod uwagę zarówno dynamikę wzrostu ilości czasu wolnego, jak i rozwoju zainteresowań ludności wsi, należy przypuszczać, że nastąpi poważne zbliżenie wsi do miasta. Przyczyną się do tego stali lub sezonowi migranci do miast. W zależności jednak od struktury wsi, od tradycji i jej kultury oraz gospodarki związanych mocno z geografią i subkulturą regionu — proces ten będzie przebiegał nierównomiernie. Tendencja jednak jest jedna — dążenie do zwiększenia czasu wolnego oraz korzystania w sposób bardziej zorganizowany i twórczy z różnych dóbr. Już dzisiaj można powiedzieć, że to dzięki miastu kategoria czasu wolnego zyska sobie wysoką rangę oraz odegra w przyszłości funkcję określonego systemu organizowania pracy, międzyludzkich stosunków oraz życia kulturowego. Miejsko-przemysłowy styl życia niesie ducha racjonalizmu i kalkulacji. Jeśli dziś dostrzega się rozdzielanie sfery pracy od sfery rozrywki to przyczyną tego jest racjonalizatorski sposób pracy, urzeczowienie kontaktów ludzkich, intensyfikacja i instytucjonalizacja tempa oraz sposobu życia i gospodarowania. Najpoważniejszą jednak subiektywną przeszkodą w krystalizowaniu się czasu wolnego jest „zderzenie” szeregu aspiracji i poglądów między młodymi i starszymi, między realiami wiejskiej egzystencji a pragnieniami i potrzebami²⁴.

Spadek wartości ziemi oraz dokonujący się w kierunku odwrotnym jednostajnie postępujący wzrost wartości nauki i wykształcenia a także bardziej dyslokacyjny-dewiacyjny wzrost uzawodowienia pracy rolnika i emancypowania się czasu wolnego — są w warunkach wsi polskiej zróżnicowane. Są to głównie zróżnicowania społeczno-zawodowe, kulturowe, demograficzne, ekologiczne, historyczno-gospodarcze wprowadzające do tych przemian i stopnia ich zaawansowania znamie wielopostaciowości. Najbardziej złożone formy oraz przebiegi tych przemian posiadają wsi rolnicze oraz te wsi dwuzawodowe, które znalazły się nagle w orbicie silnych wpływów industrialno-urbanizacyjnych.

Oceniając sytuację na przyszłość sądzę, że należy oczekiwać dalszego, bardziej klarownego tempa stabilizowania się nowego systemu wartości w środowiskach dwuzawodowych, podmiejskich i robotniczych, zwłaszcza w zakresie zawodu i czasu wolnego. Nie znaczy to, że dokonujące się na wsi różne, ilościowo-jakościowe przemiany systemu wartości przebiegają sukcesywnie i bezkolizyjnie. Przemiany te są nacechowane wieloma wewnętrznymi napięciami, konfliktami, noszą nawet znamiona konfrontacyjnego dramatyzmu. Takimi właściwościami przebiegu odznacza się, w pewnych swych elementach lub etapach, nowo kształtujący się status zawodu rolnika.

W celu osiągnięcia większej stabilizacji, klarowności i satysfakcji zawodowej na wsi potrzebne jest wprowadzanie nowoczesnych form pracy oraz jej organizacji. Poza tym wydają się tu konieczne szerokie przedsięwzięcia polityki rolnej i socjalnej państwa, pomoc ze strony społeczeństwa, odpowiednia akcja propagandowa i materialna. Jest to zadanie wymagające pomocy długofalowej i wszechstronnej wszystkich zainteresowanych losami polskiej wsi, rolnictwa, gospodarki żywnościowej i godnego życia rolników. Rolnicy pragną bowiem uznania i szacunku dla siebie i swojej pracy, pragną pełnej rehabilitacji swego zawodu a także prestiżu adekwatnego do rzeczywistego udziału w kształtowaniu oblicza współczesnego społeczeństwa.

Zbigniew Narecki

²⁴ Por. F. Kolbusz, S. Moskalewicz: *Młodzi wiejska o swej sytuacji i dążeniach*. Warszawa 1972, s. 145-149; K. Łapińska: „Czas wolny” w świadomości społecznej mieszkańców wsi. „Etnografia Polska” 1968, T. 12, s. 84-85.

✿ plastyka ✿

LECHOSŁAW LAMENSKI

Rzemiosło artystyczne a sztuka ludowa

Pierwsze, usystematyzowane próby wciągania zdobywców sztuki ludowej w obręb rzemiosła artystycznego (termin nowy w dziejach sztuki, powstały w pol. XIX wieku dla określenia artystycznie wykonanych przez rękodzieło przedmiotów codziennego użytku), uczyniono w Polsce w latach 70 ubiegłego stulecia. Początkowo na charakterze poczyną zaważyły przykłady i moda na sztukę ludową jaka zapanowała szczególnie w Anglii, później we Francji, a także w Austrii. Największy wpływ miał jednak ruch angielski, zapoczątkowany głównie przez Johna Ruskina (1819-1900), i kontynuowany przez Williama Morrisa (1834-1898). Odmawiali oni przedmiotom produkowanym fabrycznie wszelkiej wartości artystycznej i estetycznej. W wieku ogromnego rozwoju przemysłu maszynowego taka postawa z góry była skazana na niepowodzenie. Jednak dzięki zaangażowaniu wybitnych projektantów i dobrych rzemieślników, jednoczesnych założycieli warsztatów rękodzielniczych, rozpoczęto produkcję nowych wyrobów rzemiosła artystycznego. Różniły się one od dotychczasowych osiągnięć na tym polu dużą dozą indywidualności i stylistyczną świeżością, która wynikała z zastosowania pracy ręcznej i motywów ludowych.

Na terenie Polski jako jeden z pierwszych rozpoczął walkę o nowe w formie i treści wyroby rzemiosła Cypryan Norwid (1821-1883), który podobnie jak Ruskin i Morris widział źródło kultury narodowej w sztuce ludowej oraz w podniesieniu pracy ręcznej do rzędu sztuki. Wpływ teorii głoszonych przez obu Anglików zaznaczył się wyraźnie w poczynaniach dr. Adriań Baranieckiego (1828-1891). Już w 1868 roku założył on w Krakowie Muzeum Techniczno-Przemysłowe, którego nazwa nie pokrywała się w pełni z charakterem tej ważnej dla życia artystycznego Galicji placówki kulturalnej. W pierwszym rzędzie było ono bowiem instytucją opieki nad sztuką oraz instytucją dydaktyczną. Muzeum posiadało własne warsztaty, organizowało wystawy, odczyty i liczne konkursy w zakresie rzemiosła artystycznego. Od 1895 r. działała przy Muzeum szkoła pod nazwą Kursy Wzwyż dla Kobiet im. Baranieckiego, zwana popularnie Baraneum, gdzie zajmowano się zagadnieniami sztuki rodzimej. Charakter kulturalno-przemysłowy i pedagogiczny, jaki nadal placówce Baraniecki, z biegiem czasu przekształcił się w techniczno-przemysłowy i dominował w działalności Muzeum do czasu jego likwidacji w 1950 roku. Poprzez szeroką akcję popularyzacji rzemiosła, opartej na wzorach zaczerpniętych ze sztuki ludowej, Muzeum przyczyniło się w dużej mierze do prawidłowego ukształtowania poglądów środowiska krakowskiego na ludowość. Poglądy te rozwinęły się na szerszą skalę w pierwszych latach XX wieku.

Wcześniej, bo w 1886 roku Stanisław Witkiewicz, malarz, krytyk i teoretyk sztuki, organizator życia kulturalnego w Polsce, zetknął się w Zakopanem po raz pierwszy z tamtejszą sztuką ludową. Szybko zauważył odrębność i oryginalność sztuki podhalańskiej, a także dostrzegł w niej elementy, które mogłyby znaleźć szersze zastosowanie niż tylko regionalne i doprowadzić w konsekwencji do powstania „stylu narodowego”. Styl ten oparty na trochę naiwnych, niewątpliwie w pewnym mierze neoromantycznych przesłankach miał jednak krótki żywot i stosowano go przede wszystkim w zakopiańskim budownictwie willowym (np. wille Koliba i Pod Jedlami projektu St. Witkiewicza, a także projektowany przez niego, nie istniejący już dwór w Łaziskach na Lubelszczyźnie, o którym pisaliśmy w „Akcentie” nr 1/15(1984), które było próbą szerszego wykorzystania elementów konstrukcyjnych i zdobniczych używanych przez cieśli podhalańskich do budowy chat góralskich. Mimo że styl zakopiański przybrał charakter lokalny, to jednak pewne elementy snycerki drewnianej jak typy ornamentów, sposób ich komponowania, obrabiania i łączenia na belkach i meblach, znalazły zastosowanie poza Podhalą nawet w budownictwie murywanym, w urządzeniu wnętrz, w rzeźbie i meblarstwie.

Szersze wykorzystanie sztuki ludowej nastąpiło jednak dopiero w 1901 roku kiedy powstało w Krakowie Towarzystwo Polska Sztuka Stosowana, które swoją działalność przyczyniło się do odrodzenia rzemiosła artystycznego w oparciu o osiągnięcia twórców ludowych. Towarzystwo powstało z inicjatywy artystów, etnografów, historyków sztuki i miłośników rzemiosła artystycznego. Do członków założycieli należeli: Włodzimierz Tetmajer, Karol Tichy, Edward Trojanowski i Jerzy Warchałowski, duchowy przywódca Towarzystwa. Właśnie on jako czołowy teoretyk ruchu odnowy rzemiosła w Polsce sformułował program artystyczny Towarzystwa będący wzorem dla innych, później powstałych organizacji podobnego typu. Warchałowskiemu chodziło o stworzenie jak najlepszych warunków rozwoju sztuki polskiej, a szczególnie rzemiosła, które miałyby zastosowanie w przemyśle i budownictwie. Sztuka — jego zdaniem — miała być samodzielną, wolną od naśladowstwa i przemijających wpływów światowej mody, a przede wszystkim zgodną z duchem narodu, inspirowana artystycznie tradycją historyczną i sztuką ludową, według nowych form i zasad, dostosowanych tylko i wyłącznie do rzemiosła, a nie przeszczepionych z innych dziedzin plastyki. Taką postawą wpłynęła na ożywienie badań etnograficznych, które za przykładem innych krajów prowadzono na terenie całej Polski. Ważnym elementem w popularyzacji sztuki ludowej, próbą jej naukowej klasyfikacji i wartościowania było wydawanie przez Towarzystwo materiałów z zakresu twórczości ludowej z różnych regionów Polski. Temu celowi służyło wychodzące od 1902 roku czasopismo noszące początkowo tytuł „Wydawnictwo Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana — Materiały”, a od 1906 „Sztuka Stosowana” (do 1914), które zawierało dużo ilustracji objaśnionych krótkimi tekstami. Reprodukowano zarówno dzieła sztuki ludowej, obiekty dawnego polskiego rzemiosła, zabudki budownictwa, jak i ciekawe współczesne realizacje wnętrz i mebli projektowanych przez artystów należących do Towarzystwa. Wskutek tej działalności, wykształcił się odrębny styl polskiego rzemiosła artystycznego, związanej wprawdzie z prądami ogólnoeuropejskimi (niekiedy zbliżony do modnej wówczas secesji), ale w oparciu o sztukę ludową, co gwarantowało tym wyrobom swoisty wyraz. Ożywiony charakter działalności Towarzystwa, jego liczne wystawy, na których umieszczano na równi obok siebie prace ludowe i powstałe w Stowarzyszeniu, udział jego członków w sympozjach, zjazdach oraz, co najważniejsze, w szkolnictwie artystycznym (przede wszystkim w Krakowie i Warszawie) spowodowały, że osiągnięcia artystyczne środowiska krakowskiego poznano, zaakceptowano i propagowano w całym kraju przy każdej okazji. Kontynuując do-

świadczenia dr. Baranieckiego artyści zrzeszeni w Polskiej Sztuce Stosowanej realizowali konsekwentnie hasło równości wszystkich gałęzi sztuki, pokazując na wystawach meble, kilimy, kotary, poduszki, wazony, projekty okładek, szkice polichromii, a także projekty architektoniczne.

Właśnie dzięki inicjatywie Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana, artyści-malarze działający w Zakopanem założyli w połowie 1910 roku Stowarzyszenie Kilim, będące spółdzielnią tkacką. Kilim przysłużył za jeden z głównych swych celów rozwój kobiecnictwa, zainicjowanego przez Polską Sztukę Stosowaną. Podejmując zaś działania ku wprowadzeniu polskich motywów ludowych do tkactwa kilimowego, starał się nie tamować objawów czysto indywidualnej twórczości polskich artystów. Nie kierując się zatem żadnymi teoriami ani lokalnym patriotyzmem przyjął hasło „niech każdy tworzy jak najlepiej umie i widzi”. Stowarzyszenie bardzo czynnie do pierwszej wojny światowej działało i później do 1918 roku, lecz nie miało już większych artystycznych ambicji.

W 1907 roku, a więc w sześć lat po założeniu Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana, powstało w Warszawie Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego w Królestwie Polskim, sięgające swoimi początkami 1896 r. Do zadań Towarzystwa należało przede wszystkim zakładanie szkół przemysłu ludowego, gromadzenie zbiorów, organizowanie warsztatów, urządzanie stałych i okazowych wystaw sztuki ludowej. Z czasem, Towarzystwo prowadzone przez Karola Benni zorganizowało wiele ośrodków zajmujących się szkoleniem instruktorów w zakresie tkactwa, koszykarstwa, zabawkarstwa, wytwórstwa drzewnego i snycerstwa, a także koronkarstwa. Tak szeroka działalność na polu rzemiosła artystycznego była jednym z etapów planowanej akcji opieki nad sztuką ludową i znalazła kontynuację w dwudziestoleciu międzywojennym głównie w oparciu o ogólnokrajową organizację, występującą nadal pod tą samą nazwą: Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego.

Rok 1913, który przyniósł Towarzystwu jego największy rozkwit, unaoczniał jednocześnie środowisku artystycznemu Polski, że rola jaką odegrało w jego życiu starsze o kilka lat Towarzystwo Polska Sztuka Stosowana miała się ku końcowi. Pojawili się nowe, bardziej awangardowe organizacje, które korzystając z doświadczeń Polskiej Sztuki Stosowanej poszły jeszcze dalej w dziedzinie zespolenia rzemiosła artystycznego ze sztuką ludową. Poziom artystyczny wyrobów uległ podwyższeniu. Aby ratować swą pozycję P.S.S. postanowiła zjednoczyć swoje wysiłki z młodym i ekspansywnym stowarzyszeniem artystów i rzemieślników o charakterze spółdzielczym — Warsztaty Krakowskie (założonym właśnie w roku 1913). Doszło nawet do formalnego połączenia, ale nie dało to żadnego konkretnego rezultatu, jako że dorobek Polskiej Sztuki Stosowanej był zbyt poważny. Przez trzynastolat P.S.S. wpływała zasadniczo na rozwój twórczości artystycznej poprzez wystawy i szeroką akcję konkursów o bardzo rozległej tematyce, ale również zgromadziła duże zbiory etnograficzne i bogatą bibliotekę. Ponadto (co niezwykle istotne) Towarzystwo uczyniło wyłom w pojęciach dotyczących rzemiosła, wprowadzając zagadnienie integracji sztuk, może jeszcze w załóżkowej formie, lecz z wyraźnym zamiarem rozwijania tej koncepcji w przyszłości. Pomimo tak dużych zasług, powoli musiało ustąpić miejsca (zgodnie zresztą ze swoimi przewidywaniami) bardziej nowatorskim tendencjom. Nie należy jednak zapominać, że to artyści zrzeszeni w Polskiej Sztuce Stosowanej stworzyli rzeczywiste podstawy rozwoju polskiej sztuki ludowej, rozwiniętej i ukształtowanej ostatecznie w latach następnych przez artystów z Warsztatów Krakowskich i warszawskiego Ładu.

Właśnie Warsztaty Krakowskie przejęły od Polskiej Sztuki Stosowanej (zlikwidowanej definitywnie pod koniec 1913 roku) rolę jaką ona spełniała w naszym życiu artystycznym. Siedzibą Warsztatów było

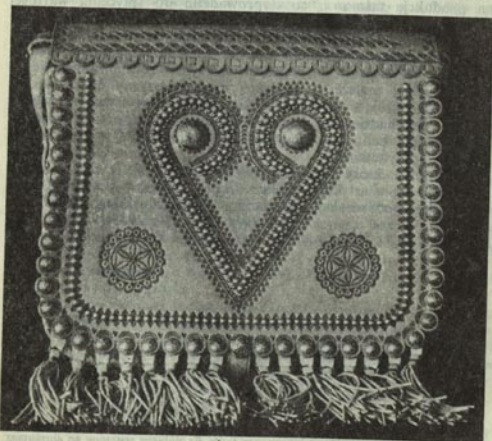
Muzeum Techniczno-Przemysłowe. Działalność Warsztatów zainicjowali: Wojciech Jastrzębowski, Karol i Zofia Stryjeńscy, Józef Czajkowski i ponownie Jerzy Warchałowski oraz grupa rzemieślników. Warsztaty obejmowały swymi zainteresowaniami szereg dyscyplin m.in. kilim, wyroby z metalu, hafciarstwo, introligatorstwo, ceramikę, grafikę a także rzeźbę w kamieniu i drzewie. Obszar zainteresowań uległ więc rozszerzeniu, ale nadal jednym z istotnych elementów stylistycznych poszczególnych wyrobów były najciekawsze, najbardziej rodzime cechy sztuki ludowej. O ile jednak produkty Polskiej Sztuki Stosowanej wykazują jeszcze pewną niejednorodność stylową, zbyt duże zafascynowanie zdobyczami secesji, to prace powstałe w Warsztatach Krakowskich mają jednolity styl, który charakteryzuje: prosta i funkcjonalna forma, wysoki poziom wykonania oraz szerokie wykorzystanie przestylizowanych motywów ludowych. Bogactwo i różnorodność poczynił Warsztatów Krakowskich ograniczyły w dużej mierze lata pierwszej wojny światowej, kiedy działały tylko dwie pracownie: batikarska i zabawek drewnianych, reprezentujące jednak niezwykle wysoki poziom artystyczny. Zwraca uwagę zainteresowanie batikiem tj. techniką zdobienia tkanin stosowaną od najdawniejszych czasów na Jawie, a w Europie rozpowszechnioną przez Holendrów dopiero w XIX wieku. Technika ta, bardzo oryginalna i niezwykle prosta, daje ciekawe efekty kolorystyczne. Polega na powlekaniu tkaniny roztopionym woskiem, a następnie zanurzeniu w kąpeli barwiącej. Miejsca powleczone woskiem nie przyjmują barwnika wskutek czego powstają wzory z kombinacji miejsc zabarwionych i nie zabarwionych. Podczas krzepnięcia wosk pęka i w powstałe rysy dostaje się barwnik, który powoduje, że tworzą się tak charakterystyczne dla batiku żyłkowania.

Potwierdzenie prawidłowości rozwoju polskiego rzemiosła był ogromny sukces artystyczny, jaki odniosła Polska na Międzynarodowej Wystawie Sztuki Dekoracyjnej w Paryżu w 1925 roku. Polacy zdobyli 172 nagrody wszelkiego typu na 251 artystów, którzy wystawiali w pawilonie polskim. Tak wysokiego procentu nagrodzonych nie miało żadne z państw biorących udział w wystawie. Wśród prac nagrodzonych wiele pochodziło z Warsztatów Krakowskich. Największe wrażenie na krytykach i na publiczności zrobiły wyroby z biskup, zabawki, kilimy i meble. Ich prostota, funkcjonalność, przejrzystość stylistyczna, odrębność od tego co do tej pory w tej dziedzinie stworzone, a przy tym łatwość z jaką artyści dostosowywali motywy ludowe do nowych form i treści panujących w ówczesnej sztuce europejskiej, zapewniły im nieprzemijające wartości, aktualne do dnia dzisiejszego. Sukcesy Warsztatów Krakowskich były wynikiem licznych eksperymentów (czasami bardzo ryzykownych), dokonywanych w celu uzyskania autentycznego, oryginalnego dzieła sztuki. Charakterystyczny był eksperyment, jakiego dokonał Antoni Buszek z robotnikami krakowskich fabryk. Zaangażował do pracy przy malowaniu batików młode dziewczęta bez żadnego przygotowania plastycznego, poprzestając jedynie na krótkim przeszkoleniu technicznym. Metoda oparta na wydobywaniu wrodzonych zdolności dekoracyjnych dała doskonałe wyniki. Stosowali ją później artyści w innych dziedzinach z równie dobrym skutkiem.

Walkę ze złym smakiem, niewłaściwym rozumieniem sztuki ludowej i błędnym stosowaniem jej zdobył prowadził poza terenem Warsztatów Karol Stryjeński. Początkowo jako pedagog w zakopiańskiej Szkole Przemysłu Drzewnego, a później jako jej kierownik (od 1923 roku) zwalczał pseudogóralszczyznę, opierając się w swoich poszukiwaniach na autentycznym folklorze. W wyniku jego działalności uczniowie wykonalni wspaniałe wyroby drewniane (zabawki i meble), nagrodzone na wystawie paryskiej w 1925 roku najwyższą nagrodą — Grand Prix. Szkoła istnieje i działa do dnia dzisiejszego, ciesząc się zasłużoną opinią kuźni młodych talentów, dobrze rozumiejących cele i zadania sztuki użytkowej.

Rok 1925, rok owego sukcesu polskiej sztuki użytkowej, był ostatnim rokiem istnienia Warsztatów Krakowskich. Ich osiągnięcia kontynuuje założona w 1926 roku w Warszawie Spółdzielnia Ład, w której obok Wojciecha Jastrzębowskiego, Karola Stryjeńskiego i Eleonory Plutyńskiej działa niestrudzony Jerzy Warchałowski. Celem Spółdzielni było projektowanie, wyrób i zbyt wszelkich przedmiotów przemysłu artystycznego oraz dostarczanie całkowitych urządzeń wnętrz z wyraźnym dążeniem do doskonałości ich formy, surowca i wykonania. Mimo eksperymentowania (szczególnie w technikach tkackich, farbiarskich i ceramicznych) nadal o odrębności tych wyrobów decydowały elementy formalne i kolorystyczne sięgające swym rodowodem sztuki ludowej. Artyści Ładu od początku swego istnienia poszukiwali nowych środków formalnych i technicznych. Do najciekawszych należała praca nad nowym typem kilimu z zastosowaniem rodzimego surowca — ostrej, ręcznie przedzonej wełny owiec podhalańskich o nierównej nici i wyłącznym stosowaniu barwników roślinnych. Najciekawsze osiągnięcia na tym polu przyniosła działalność artystyczna i pedagogiczna Eleonory Plutyńskiej, która źródło sukcesów upatrywała w stałej współpracy z grupą tkaczek wiejskich, kontynuujących tradycje tkactwa ludowego. Plutyńska uczyła je nowych zasad kompozycyjnych przy zastosowaniu dawnych motywów zdobniczych oraz przy użyciu starych, zapomnianych metod tkackich uzupełnionych zastosowaniem delikatnej kolorystyki. Pod fachowym okiem Plutyńskiej, będącej jednocześnie pedagogiem, plastykiem i rzemieślnikiem, narodził się nowy kilim polski, wyrosły na gruncie osiągnięć kilimu ludowego. Podobnie z tkaczkami ludowymi współpracowała Wanda Kossecka, która w roku 1922 założyła w Zakopanem wytwórnię kilimów Tarkos.

Poza kilimem największą popularność zyskiwały gobeliny i zakłady tj. tkaniny dekoracyjne wykonywane na maszynie wynalezionej ok. 1805 roku przez J. M. Jacquarda w Lyonie. Zakłady charakteryzowały się



Stanisław Gracjusz: Torba bawoska.

drobnym na ogół wzorem roślinnym lub geometrycznym i subtelnością zestawień barwnych. Jako element wystroju wnętrza zrobili wkrótce wielką karierę. Mimo że żakard był tkaniną o rodowodzie francuskim to jednak w interpretacji naszych artystów zyskał nowe wartości artystyczne i to właśnie dzięki motywom zdobniczym zacerpniętym z wzornictwa ludowego.

Wybuch drugiej wojny światowej przerwał na kilka lat pracę Ładu, który poprzez rozwój pracowni tkactwa artystycznego i ceramiki, a od 1929 roku pracowni projektowania przestrzennego, ukształtował styl polskiego wnętrza reprezentacyjnego i w dużej mierze miedzywojennych, nadając mu swoiste cechy narodowe wytworzone na gruncie sztuki ludowej. Styl ten otrzymał miano „ładowskiego” i charakteryzował się tendencją do monumentalizowania form przez ich rozbudowywanie oraz przez użycie kosztownych materiałów. Najwyraźniej wystąpił on w meblach, kilimach, żakardzie i ceramice dekoracyjnej. Ład reaktywano w roku 1945 w podobnym jak uprzednio kształcie spółdzielni doświadczałnej. Do roku 1950 odgrywał on wiodącą rolę w odradzającym się wnętrzarstwie polskim. W latach pięćdziesiątych Spółdzielnia utraciła częściowo swą samodzielność i charakter doświadczałny, stając się jedną ze spółdzielni Centrali Przemysłu Ludowego i Artystycznego, podobnie jak działające do 1955 roku Warsztaty Spiskie (dawny Tarkos).

CPIA powstała w 1949 jest więc w zasadzie instytucją kontynuującą osiągnięcia organizacyjne i artystyczne w zakresie rzemiosła artystycznego, jakich dopracowano się w Polsce w pierwszym trzydziestolecu XX wieku. To co powstaje obecnie w warsztatach firmowanych przez Cephelę powinno stanowić jeden z etapów w długiej linii rozwoju sztuki użytkowej, którą zainteresowano się świadomie sto lat temu. O ile jednak do 1939 roku dokonywano ciekawych zmian stylistycznych i formalnych w wyrobach rzemiosła, obecnie nastąpił swoisty marazm. Na skutek niezwykłej chłonności rynku, artyści posłedniejsi zerzucili się na produkcję taśmową, co doprowadziło do spłylenia wartości artystycznych wyrobów rzemiosła. To co dawniej było interesujące właśnie dzięki swojej niepowtarzalności, dzisiaj już prawie nie istnieje. Ponowna moda na ludowość, niechęć rzemieślników i artystów do eksperymentowania, posługiwanie się utartymi wzorami, powoduje, że coraz trudniej znaleźć w ogromnej masie szarzyzny naprawdę coś zajmującego swoją odrębną stylistyką, kształtem artystycznym. Można jedynie mieć nadzieję, że jednak osiągnięcia artystów z Warsztatów Krakowskich, Ładu czy Kilimu i Tarkosu nie pójdą w zapomnienie i znajdą kontynuatorów.

Czytelnika, który pragnąłby bliżej poznać się z problematyką przedstawioną w artykule odsyłam do pracy zbiorowej wydanej przez Ossolineum pod redakcją Aleksandra Wojciechowskiego pt. *Polskie życie artystyczne w latach 1890-1914* (tom I) i *1915-1939* (tom II), Wrocław 1967 i 1974. Tam również znajduje się bogata bibliografia.

Lechosław Lameński

WIESŁAWA RÓŻYCKA

FR Sztuka ludowa przeciw wojnie

Dnia 8 maja 1986 roku otwarta została w Muzeum na Majdanku ogólnopolska wystawa twórców ludowych pn. „Przeciw wojnie”. Jest to pierwsza tego typu ekspozycja zorganizowana przez Zarząd Główny Stowarzyszenia Twórców Ludowych oraz Państwowe Muzeum na Majdanku, pod patronatem Ministerstwa Kultury i Sztuki. Głównym założeniem wystawy było wzbogacenie zbiorów Muzeum o sztukę antywojenną autorstwa współczesnych twórców ludowych. Udział w niej brali członkowie Stowarzyszenia Twórców Ludowych zweryfikowani przez Ministerstwo Kultury i Sztuki oraz współpracujący z „Cephelą” malarze i rzeźbiarze. Na wystawę nadesłano 323 prace 99 autorów, z czego do ekspozycji zakwalifikowano 126 prac 59 autorów.

Jury przyznało 6 nagród oraz 10 wyróżnień. Pierwsze równorzędne nagrody otrzymali: Antoni Baran z Opoczna, woj. piotrkowskie oraz Henryk Karaś z Koźlenic, woj. radomskie. Wystawa objęła dwie dyscypliny: malarstwo (olejne na płótnie i na szkle) oraz rzeźbę (w kamieniu, drewnie i ceramice). Poza konkursem zakwalifikowano do ekspozycji także pięć prac z dziedziny artystycznego kowalstwa.

Tematyka dzieł związana jest ściśle z hasłem wystawy: protest przeciwko wojnie, interpretowany w różnorodny sposób. Znaczącą grupę stanowią prace ukazujące realia hitlerowskich obozów koncentracyjnych z komorami gazowymi i kominami krematoryjnymi (J. Furgala: *Czarne niebo*, S. Denkiewicz: *Obóz Majdanek*, T. Dziób: *Selekcja do komór gazowych*). Jest też wiele prac, w tym także rzeźby ceramiczne m.in. E. Klimczak, S. Głowiaka, K. Młodawy, które mówią o warunkach egzystencji więźniów oraz o różnych sposobach walki z ciemnością (zob. H. Zachwieja: *Klatka*).

Los narodu polskiego w czasie okupacji: rostrzeźniania, przesładowania, łapanki, transporty do obozów to temat cyklu obrazów Heleny Pasternak oraz rzeźb ceramicznych Stanisława Sowińskiego.

Wizerunek dziecka w okresie okupacji, dziecka wygłodzonego, żyjącego w lęku i samotności, nie mającego prawdziwego dzieciństwa to częsty motyw powtarzający się w pracach artystów. Dziecko jest tematem m.in. rzeźby Jarosława Furgala *Nabożeństwo do obozowego chleba* przedstawiającej dwie dziewczynki w pasiakach, Żydówkę i Polkę. Trzymają one w rękach kawałek chleba. Rzeźba Bolesława Parasona *Dziewi oskarżają ludobójców* to postaci pokazujące swoje obozowe numery tatouowane na rękach.

Z tragedią dziecka wiąże się często występujący na wystawie motyw zrozpaczonej matki, która utraciła wszystko co najdroższe. Znakomitym tego przykładem jest rzeźba Henryka Karasia *Rozpacz*, ukazująca leżącą z podniesioną do góry głową, krzyczącą kobietę, na grobie 6-letniego syna Jasia. Podobnie rzeźba Mariana Kamela *Pamięć*, przedstawiająca starą kobietę z twarzą pełną bólu i rozpacz, obejmującą rękami krzyże na grobach swoich najbliższych.

Widmo wojny nuklearnej i zagłady ludzkości to tematyka kolejnej liczonej grupy prac, które protestują przeciwko zbrojownemu oraz bombie atomowej. Są jednocześnie przestroga przed jej użyciem (A. Chimel, A. Piłgza). Przykładem tego może być rzeźba Zdzisława Słonińskiego przedstawiająca Chrystusa Frasobliwego roku 1986, zatroskanego, trzymającego w rękach kulę ziemską, zaś korona ciemniowa wykonana jest z pocisków atomowych. Niektórzy twórcy dają wyraz w swoich pracach najnowszemu wydarzeniu światowym (F. Lenart, S. Denkiewicz, E. Klimczak).

Obok tematów związanych z II wojną światową oraz problematyką światowego zagrożenia na wystawie znajdują się prace zawierające apoteozę pokoju, życia i radości. Henryk Tarka w swojej rzeźbie przedstawia chór dziecięcy, śpiewający pieśń pokoju.



Stanisław Trocki: *Goląbek pokoju*. Drewno, rzeźba polichromowana. Fot. Andrzej Pełczyński i Izabella Malecka

Motywy występującym po raz pierwszy na tej wystawie jest kula ziemiska, okolona łańcuchem pokoju, w którym ogniwami są postacie ludzi różnych ras całego świata (J. Zganiacz, A. Ficoń, S. Gliwinski).

Ekspozycja zilustrowana jest dodatkowo znakomitymi wierszami twórców ludowych o tematyce antywojennej: Marii Kozackowej, Jana Pocka, Feliksa Raka, Czesława Skórskiego i Wandy Czubernat. Rozpoczynają i kończą ją strofy Marii Kozackowej *Przed pomnikiem i Nowe antylopy*:

...Tyle matek oczy wyplakało

Tyle pieśni umilkło na przybach...

Czy najgorzej za nami zostało,

czy dopiero się do nas przybliży?

Wystawa jest ciekawą prezentacją współczesnej sztuki ludowej o tematyce dotychczas dość rzadko spotykanej. Jest bardzo komunikatywna, przemawiająca zarówno do profesjonalistów, jak i do ludzi niewykształconych. Z tego powodu, a także ze względu na dużą siłę ekspresji cieszy się ogromnym zainteresowaniem zwiedzających.

Wszystkie prace nagrodzone i wyróżnione zostały zakupione przez Ministerstwo Kultury i Sztuki i przekazane do zbiorów Muzeum na Majdanku.

Wiesława Różycka

teatr

FRANCISZEK PIĄTKOWSKI

Cztery zdania w sprawie teatru

Zdanie odrębne

W połowie dekady 1970-1980 wcielony zostałem do oddziału poszukiwaczy prawdy o stanie kultury w jednym z siedemnastu województw. W rozdziale „teatr” oddział ten wykrył tzw. widza fikcyjnego i zabezpieczył dowody potwierdzające, że widz taki występuje masowo. Jak go uzyskiwano? Matactwem. Do tzw. „planu widzów” — nakazanego teatrowi do wykonania przez władzę zwierzchnią i do sprawozdania tej władzy, że plan został wykonany, a najlepiej przekroczony — teatr dopisywał tych wszystkich, którzy zajmowali teatralne fotele na imprezach estradowych i okolicznościowych organizowanych w budynku teatru. Zdaniem sprawozdających nie było to naganne: władza zwierzchnia zyskiwała przecież powód do zadowolenia, że lud chodzi do teatru, lud rzeczywiście do teatru chodził, a na co — to mniej ważne. Inną metodą obsługiwaną dobrego samopoczucia było dzielenie. Kwotę ryczałtu pobieranego za okolicznościowe przedstawienie w terenie (najczęściej na imprezach „ku czci”, albo „z okazji”) dzielono przez jednostkową cenę biletu. Dzięki takiej operacji „wychodziło”, że przedstawienie zgromadziło tysiące widzów, a nie tylko tych, których mogła pomieścić widownia miejscowego kina czy domu kultury.

Widza fikcyjnego uzupełniał w ówczesnych statystykach widz potencjalny: ten, który miał wykupione miejsce na widowni przed zakład pracy bądź organizatora wycieczki, ale cieleśnie (i duchem) miejsca tego nie wypelniał.

Wniosek: kiedy dzisiaj czytam, że kryzys polskiego teatru znajduje czywiste potwierdzenie w katastrofalnym spadku ilości widzów — wydaje mi się to nie całkiem oczywiste i dlatego zachowuję zdanie odrębne.

Zdanie podobne

„Teatr” nr 6 (837) z czerwca 1986 roku otwiera dyskusja pt. „Teatr dzisiaj”. Pięciu dyrektorów scen dramatycznych, w obecności naczelnego redaktora czasopisma, rozważa w tej dyskusji kryzys i okoliczności kryzysu w polskim teatrze. Dyskutanci nie zajmują się kryzysem sztuki teatru, lecz kryzysem instytucji teatru; nie zajmują się sztuką, lecz okolicznościami sztuce towarzyszącymi. Opis tych okoliczności zajmuje na łamach „Teatru” sześć kolumn druku.

W „Tygodniku Powszechnym” nr 28 (1933) z 13 lipca 1986 r. recenzja pióra Elżbiety Morawiec z Dejmkowych inscenizacji Mrożka rozpoczyna się od wyznania: *pisanie o teatrze od niejakiego czasu wydaje się zajęciem mało pociągającym*, a zaraz potem pojawia się pytanie: *czy to czas kryzysu sprzyja czarnowidztwu, czy raczej kryzys pozwala z całą*

ostrością zobaczyć w rozleglejszej perspektywie pozorność także i wzorajszymi świętości i chwale.

Przywoływanie powyższych tytułów — „Teatru” i „Tygodnika Powszechnego” — jest sprawą przypadku i czasu (miałem je akurat „pod ręką” w czasie, kiedy miałam termin przekazania tego tekstu do publikacji). Gdybym sięgnął po inne tytuły sprawy społeczno-kulturalnej (np. po „Politykę”, „Kulturę”, „Życie Literackie” czy „Odrodzenie”) mógłbym ułożyć całą antologię zdań podobnych wyżej przytoczonym. Dla potwierdzenia — jeden przykład. W „Kulturze” nr 25 (55) z 18 czerwca 1986 r. Elżbieta Maciejewska pisze o XXV Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych we Wrocławiu. W zakończeniu recenzyjnego sprawozdania notuje, że organizatorzy atakowani za repertuar tegorocznego festiwalu, tłumaczyli się brakiem godziwych realizacji współczesnej dramaturgii polskiej, kryzysem teatru (...). I, nieco dalej, że wszyscy uczestnicy XXV Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych zgodnie twierdzili, że był on najsłabszy z dotychczasowych dwudziestu pięciu.

Udajmy, że i nas rozbił albo przerazi masochizm. Dodajmy do owych diagnoz, wieszczących stan zapalny i niechybny śmierć teatru, drugą ocenę repertuaru teatrów warszawskich, jaką w „Polityce” wystawił Tomasz Raczek, a w „Kulturze” Andrzej Żurowski.

Złe więc jest.

Słowo „kryzys” stało się dyżurnym terminem w zdecydowanej większości recenzji opublikowanych w sezonie 1985/86. Emocjonalne wyznania (pisanie o teatrze jest zajęciem coraz mniej pociągającym, uprawianie krytyki przestaje mieć cel) stają się legitymacją stanu ducha osób podpisujących teatralne krytyki, dyżurnym chwytem w repertuarze piśmiennictwa teatralnego, a adresaci tego pisania — ludzie teatru, organizatorzy rzeczywistości teatralnej i publiczność — zdają się podzielać zasadność osądów zawartych w owych wyznaniach.

Ale: dlaczego jest źle?

Bo było źle. To między innymi na tych łamach, w rozważaniach spisanych przez Bożenę Frankowską, podjęta została próba ustalenia źródeł zagrożeń i katalogu zagrożeń polskiego teatru układanego wspólnym wysiłkiem organizatorów, twórców i badaczy rzeczywistości teatralnej daleko przed rokiem 1986, w którym kryzys stał się kategorią uświadomioną i upowszechnioną. Bo prawdą jest, że na długo przed rokiem 1986 i daleko przed stanem objawionego kryzysu w roku 1980 — wystąpiły w polskiej rzeczywistości teatralnej czynniki patologizujące. Nie usuwane w zarodek przybrały wszelkie znamiona procesu degradacji życia teatralnego. Nie przełamywane w porę, skumulowane i utrwalone w teatralnych organizmach prawem inercji i leniwych przyzwolen doprowadziły do stanu, który rzeczywistość jest stanem alarmującym.

To tam — na długo przed rokiem 1980 — ujawniali się zagrożenia działalności objawowej teatrów: brak środków transportu i brak środków na transport. To nie tylko dzisiaj budynki teatralne wydają się ubogie i paskudnie skodorowane na zewnątrz i od środka. I — co chyba najważniejsze — o wiele starszą metrykę mają mactwa statystyczne (o czym już było), finansowe i personalne, o których dzisiaj mówi się na dachach, a o czym niedgdy szepłano po kątach i — czasem — na sejsach klubu krytyki teatralnej SDP.

Tu znovu potrzebny będzie dowód z pamięci. W drugiej połowie minionej dekady pozwolono mi świadkować operacji opatrzonej kryptonimem „angazujemy do naszego teatru nowego dyrektora”. I, zaiste, była to cała operacja wymagająca zręczności chirurga. Dlaczego? Dlatego, że lokalna grupa interesów miała upatrzonego kandydata, który bardzo ładnie wyglądał w telewizorze, a co więcej — wyglądał z telewizora często. Ale była też i druga grupa nacisku. Stołeczna. Ta z kolei upierała się przy kandydacie dosyć miernym, ale za to bardzo wiernym. Ani kandydat lokalny, ani kandydat stołeczny nie odpowiadał jednak trzeciej (już) grupie nacisku, a mianowicie zespołowi teatralne-

mu, który wymarzył sobie na dyrektora kolegę z teatralnego bufetu. W przypadku, który wspominam i opisuję dyrektorem został człowiek teatru, który miał gruntowne wykształcenie i gruntowne sukcesy artystyczne. Cena takiego rozstrzygnięcia była niewielka: stanowczość kilku ludzi. Zysk natomiast był wielki: ów dyrektor zaangażowany „do naszego teatru” w ciągu dwóch sezonów przyniósł scenie ład techniczny, organizacyjny i artystyczny, a teatrowi dał widów i sukces. Jeżeli tedy dzisiaj wypatrujemy placówek do odstrzału, takich, które muszą spłonąć na ołtarzu reformy, to ustalamy może przy okazji jaki wpływ na ich kondycję miał dyrektor z telewizora, dyrektor mierny ale wierny albo kolega z bufetu. Natomiast nie ogłaszajmy, że przyczyna kryzysu polskiego teatru tkwi w instalowaniu (w dekadzie 1970-1980) nowych placówek teatralnych we wszystkich nowych województwach, bo to po prostu nieprawda. Usamodzielenie scen filialnych w Elblągu, Radomiu i Słupsku to cały dorobek owej dekady w tej mierze, ale za to dysproporcje w rozdziale środków i sił pomiędzy teatry stołeczne i pozastołeczne, to jej fatalne dziedzictwo.

Słów kilka w tej ostatniej sprawie. Jeżeli faktem jest, że są teatry stołeczne, w których zespoły aktorskie liczą ponad sto osób i że są zespoły pozastołeczne składające się tylko z tego „ponad” (25-30 aktorów), to trzeba spytać o mechanizmy: finansowe, placowe, organizacyjne. Konkretnie o to czy resort kultury i sztuki potrafi ich używać. Trzeba także przepytwać lokalne władze i lokalne środowiska opinotwórcze na temat: co uczynili, by teatry pozastołeczne były organizmami zdądnymi do wypełniania swoich powinności. Konkretnie: pytać o mieszkania, o środki finansowe, o stan lokalnej krytyki i jej kompetencje. Bez takich pytań — uchylonych w dyskusji opublikowanych na łamach „Teatru” — nie uzyskamy pełnego obrazu zagrożeń polskiej rzeczywistości teatralnej. Powodowani strachem, że takie pytania mogą doprowadzić do kanibalizmu, wzajemnego pozerania się teatrów, a przynajmniej do wzajemnego obgryzania (argument we wspomnianej dyskusji) — co zyskamy? Wątpliwy błogostan płynący ze świadomości, że wszyscy mają źle i z braku świadomości, że niektórzy mają jednak gorzej, bo przecież natura kryzysów już taka, że pozostają one w proporcji do siły poszczególnych organizmów. Teatru dotyczy to także. Dlatego moje zdanie w sprawie kryzysu polskiego teatru wpisuje się w zgodny chór ubolewań krytyków i publicystów, ale na zasadzie podobieństwa, a nie identyczności.

Zdanie lokalne

Sezon 1985/86 w lubelskim Teatrze im. J. Osterwy rozpoczął się od posłizgów. Opóźniły się premiery *Okrętu* S. Tyma i *Przy drzwiach zamkniętych* P. Sartre'a. Przyczyna była ta sama: wnętrze teatralnego budynku — foyer dla publiczności i sala widowiskowa — poddawane było gruntownym i gustownym zabiegom renowacyjnym, a scena Reduty, zamieniona wcześniej w salon recepcyjny teatru, na powrót przemieniała się w miejsce do gry. Wówczas, we wrześniu i październiku 1985 roku, remontowa krzątanina w teatralnym domu irytowała, a powód irytacji był zrozumiały: z teatru odszedł Ignacy Gogolewski, wybitny artysta, który do końca sezonu 1984/1985 był w Lublinie dyrektorem i kierownikiem artystycznym placówki, a jego miejsce zajął Andrzej Rozhin, nowy dyrektor, któremu „nie wychodzi już na wstępie”. Pozostaliśmy przy tym wątku niepowodzeń, gdyż jest ważny.

Andrzej Rozhin jest wychowankiem lubelskiego uniwersytetu, twórcą założonego tu w latach sześćdziesiątych studenckiego teatru „Gong 2”. W tym teatrze, uposażonym z biegiem lat we własną scenę i siedzibę oraz w sukcesy potwierdzone festiwalowymi nagrodami (*Zal, Elżbieta Bam, Dialog na Święto Narodzenia*) chciał A. Rozhin zainstalować drugi w Lublinie teatr dramatyczny. Ponieważ Lublin nie

wiedział wówczas (na początku lat siedemdziesiątych), że za lat kilkanaście (dajmy na to: w połowie lat osiemdziesiątych) miasto osiągnie taką ilość mieszkańców przy której wypada już pytać „dlaczego w Lublinie nie ma drugiego teatru dramatycznego?” — pomyśl A. Rozhina został zlekceważony. Oweśny brak wyobraźni ojców miasta i województwa kwitując się teraz w rozmowach i dyskusjach zawistnie („kiedy Kraków, Wrocław, Poznań, Szczecin i Bydgoszcz miały tyle mieszkańców co Lublin dzisiaj — dysponowały od dawna co najmniej dwiema scenami dramatycznymi”), albo motywem z przyspiewki ludowej przeniesionej do *Wesela* („miało chłanie złoty róg”). Co docieklisi dodają przy tym, że prawo statystyki teatralnej dowodzi, iż tam gdzie istnieją dwie sceny dramatyczne zdwoja się także ilość teatralnej publiczności i mają rację.

Po pierwszym niepowodzeniu w Lublinie A. Rozhin pomażał swoje niepowodzenia w Gorzowie Wielkopolskim, w Olsztynie i w Szczecinie. Tak opowiadała Półgłaska córka Gigantów, na krótko przed powrotem A. Rozhina do miasta, które go wydało. Sprawdzalem wiarygodność pogłosek u źródła: kiedyś jako lektor i redaktor recenzji przysyłanych z Olsztyna do publikacji w „Kontrastach”, potem jako widź w teatrach warszawskich (gdzie oglądałem *Equus* i *Edukacja Rity* w reżyserii A. Rozhina), a wreszcie sprawdziłem i przeanalizowałem sprawozdania szczecińskiego Teatru Współczesnego za czas, w którym szefował mu A. Rozhin. Zgodziło się: pogłoska jest bronią słabych, albo podstępnych (według ustaleń F. Bacona).

Pierwsze próby *Okreću* odbywały się przy akompaniamentie stukających młotków na scenie i poza sceną, ostatnie — przy udziale publiczności szczerze wypełniającej widownię. Była to publiczność z paradysu (pensjonariusze przytułków dla starców, mieszkańcy domów dziecka) przemierzająca z publicznością podglądającą (instruktorzy i członkowie zespołów amatorskiego ruchu teatralnego). W ten sposób rozpoczęło się przewietrzanie budynku, w którym przez lata obowiązywał etykietalny styl zachowań, sympatycznie i z klasą celebrowany przez wielkiego aktora. Później drzwi i okna do teatru otwierały się coraz szerzej. Reklama teatralna stała się bardziej agresywna i zaczęła wozić się na autobusach MPK (w świecie ten sposób obwożenia reklamy znany jest i praktykowany od dawna, a w Polsce są przepisy). Przy kasie teatru po raz pierwszy od lat zaczęły ustawiać się kolejki, a ja — niecznie podejrzewany o znajomości z dyrektorem — poczułem się ważny: proszono mnie o protekcję przy kupnie biletów. Tak było przy *Operze za trzy grosze* B. Brechta.

Seans odczarowywania teatralnej wizy z kości słoniowej miał swój finał w realizacji programu Lubelskiej Wiosny Teatralnej. Jej powodzenie nie przeszło najmiśniej oczekiwani: było natomiast nadzwyczajne, bo lubelska publiczność mogła zaspokoić wreszcie swoje tęsknoty za teatrami i przedstawieniami, o których wiedziała i słyszała, ale jakich dotychczas oglądać nie mogła. Lubelska Wiosna Teatralna, wymyślona i doprowadzona do skutku przez A. Rozhina, stała się także mimo woli (a może i z wola, o czym świadczyły także gościnne i wcześniejsze występy na lubelskiej scenie teatrów warszawskich: Narodowego, Nowego) rozprawą z mitem bojaźni. Jest to młot groźny, ale przede wszystkim paskudny. Pozwala bowiem podejrzewać, że zespół teatralny ulokowany w ośrodku jednoteatralnym (a więc w takim jak Lublin) unika konfrontacji z dokonaniami scen z innych miast, bo konfrontacja może doprowadzić do kompromitacji. Zespół przejęty taką bojaźnią nie jeździ na festiwale, a dyrektor takiego zespołu reżyseruje najchętniej sam bądź korzysta z usług trzeciorzędnych reżyserów. A. Rozhin ma już po części za sobą młot paskudnej nadziei: festiwal sprowadził do siebie, a Bogusław Linda, który na koniec sezonu wyrzyszerował na lubelskiej scenie *Moliera* czyli *Zmowę świętoszków* Bulhakowa, do trzeciorzędnych reżyserów nie należy. Znajdzie sobie miejsce raczej w rzędzie pierwszym.

Praca teatru przy otwartej kurtynie, kolejki przy kasie, nadkomplety na większości przedstawień z programu Lubelskiej Wiosny Teatralnej,

agresywność (pochwalam taką agresję i proszę o więcej) reklamy to niektóre skutki i przyczyny programu uspołeczniania lubelskiego teatru, wymiany świątynnego wyobcowania wiży z kości słoniowej na rzecz otwartości teatralnego domu i ukorzeniania teatralności w społecznej tkance Lublina.

Zdanie świadka

We wspomnianym już tutaj numerze „Teatru” z czerwca 1986 r. sasiadują ze sobą dwie recenzje z *Opery za trzy grosze*. Pierwsza z tej, jaką przygotował Jerzy Grzegorzewski w warszawskim Centrum Sztuki Studio im. St. I. Witkiewicza. Druga z inscenizacji lubelskiej Andrzeja Rozhina. Pierwsza opatrzona została tytułem: *Zabawa w „Operę za trzy grosze”* druga — tytułem: *Brecht w dużym wymiarze*. Sądzę, że i tytuł recenzji i jej treść — podobnie jak zdanie Henryka Bieniewskiego w „Życiu Warszawy” i Jacka Sieradzkiego w „Polityce” o lubelskiej inscenizacji *Okreću* — satysfakcjonują lubelski zespół i unieważniają polemiki tu prowadzone, w Lublinie, na łamach prasy codziennej („Sztańdar Ludu”) i niecodziennej („Kamena”). Ponieważ zakładam, że unieważniają — oszczędzam sobie referowania różnych zdań, ale wniosek wynikający z tych polemik zapisuję: potrzebna jest polskiemu teatrowi — w Lublinie i w każdym innym mieście — krytyka sprawozdająca zdarzenia teatralne w zgodzie z gustem i smakiem piszącego, osadzona w jego kompetencji estetycznej i w zapleczu erudytyjnym, a nie krytyka zawieszająca swoje sądy na hakach uprzedzeń i to obojętnie jak nacechowanych: życzliwości czy niechęcią.

Zmiany, na jakie zdecydował się nowy dyrektor lubelskiego teatru — ogłaszane z dystansu definitywnie zamkniętego sezonu — wyglądają radykalnie, a najważniejsza z tych zmian, to stanowcza odmiana repertuaru. Nie było w minionym sezonie na lubelskiej scenie klasyki polskiej i światowej, nie było ani jednej pozycji z polskiego repertuaru romantycznego, nie było kanonu lekturowego. Była współczesność: *Okreću* Stanisława Tyma, *Opera za trzy grosze* Bertholta Brechta, *Moliera* Michaiła Bulhakowa i *O dwóch takich co ukradli księżkę* według Kornela Makuszyńskiego — na scenie dużej oraz: *Przy drzwiach zamkniętych* Jeana Paula Sartre’a, *Dom mego ojca* Mariana Makarskiego i *Matuga idzie* według powieści Mariana Pankowskiego na scenie Reduty.

Serwitut na rzecz kasy i najmłodziej widowni (*O dwóch takich co ukradli księżkę* w reżyserii Bogusława Czosnowskiej) mógł zdarzyć się w każdym teatrze. Pochwalam podobne serwituwy w teatrach dramatycznych jeżeli robione są tak, jak tym razem w Lublinie: bez rozświeczających „upustów” w teatralnym rozumie „w trosec” o percepcyjnej uzdolnienia dziecięcego i młodocianego widza, a więc „tak jak dla dorosłych, tylko lepiej” (zdaje się, że M. Gorki), chociaż przedstawienie w reżyserii B. Czosnowskiej było pomyślane i wykonane tylko jak dla dorosłych. Dla oczyszczenia pola obserwacji pomijam tu także możliwość bliższego wejrzenia w strukturę dwóch innych realizacji: *Przy drzwiach zamkniętych* i *Domu mego ojca*. Po pierwsze nie wiem komu przypisać: reżyserowi (Jacek Zembruński) czy fatalnym okolicznościom, które spowodowały, że reżyser obraził się na teatr, a teatr miał powody, aby reżysera potraktować nie do końca serio. Sądzę zresztą, że potraktowanie przedstawienia jako wieczoru wspomnień („był taki rewelator myślenia, który pisał także dramaty i jest ostatnio bardzo modny w Paryżu”) z góry przesądziło o charakterze jego odbioru. Z możliwości przeżycia (w kategoriach estetycznych) na rzecz rejestracji (w kategoriach kronikarskich). *Dom mego ojca* z kolei był chyba pomyślanym jako zabieg testujący: możliwości lubelskiego autora, który zyskał w ten sposób sceniczną promocję i możliwości takiego uprawiania teatru na scenie Reduty, który byłby teatrem zatrzymanym w

stadium pośrednim: pomiędzy próbą a integralną teatralnie realizacją. Nie lubię takich prób, a przy tym sądzę, że ich przydatność w badaniu teatralnych środków i w oswajaniu widza z figurami przypisanymi do tzw. teatru otwartego jest już dzisiaj znikoma. Po tym co wyżej — nie pozostaje mi nic innego jak stwierdzenie, że scena Reduty dalej oczekuje na obłożenie jej myślą teatralną, a nie tylko propozycjami literackimi. Czy może to być myśl podobna do wniesionej na scenę Reduty przez Jana W. Krzyszczaaka razem z monodramem według powieści Mariana Pankowskiego? Może być. Krzyszczaak bowiem ustalił sobie zasadę przekładu kapryśnej i kartezyjsko kryształycznej, brutalnej i rozpoetycznionej prozy emigracyjnego pisarza na język teatralny. Gdyby tak jeszcze zawierzył, że język tej prozy w przekładzie na teatralną mowę domaga się celebracji, kontrapu, galopu gdy trzeba i dbałości o wybrzmienie każdego słowa w innych momentach — miałby M. Pankowski znakomitą prapremię na polskiej scenie. Wierzę zresztą, że tak się stanie, bo przecież J. W. Krzyszczaak wraca do Lublina, a premiera *Matugi...* była tylko pierwszym w Lublinie pokazem.

Zastrzeżenia co do teatralnego kształtu propozycji na scenie Reduty nie uchylają jednak wcześniejszego twierdzenia o radykalnej zmianie repertuaru: Sartre i Pankowski, oraz Makarski przy nich, są naszymi współczesnymi. Ale ciężar dowodu, że współczesny repertuar może liczyć na atrakcyjność scenicznego kształtu i powodzenie u publiczności musiała przejąć scena duża: dwie inscenizacje podpisane przez A. Rozhina (*Określenie* i *Opera za trzy grosze*) oraz zamykająca sezon inscenizacja B. Lindy (*Molier*). W nich znalazłem teatr, jaki cenię i lubię: ten rodzaj zdarzeń w obszarze kultury symbolicznej, w jakich oś wartości artystycznych przecina się w punkcie znanym artystom z osią waloru aktualności. Mówiąc prościej: jest to taki teatr, w którym sceniczny kształt realizacji, jakoś użytych środków i sposób ich uorganizowania daje satysfakcję estetyczną, a plan myślowy przedstawienia łatwo odnajduje współbrzmienia z planem myślanym na wiodni.

Teraz spróbujmy wskazać te wartości, jakie zadecydowały o powodzeniu trzech wymienionych realizacji. W przypadku *Określenia* nie mógł być taką wartością tekst komedii S. Tyma. Jest on w gruncie rzeczy wąty, za bardzo przypominający inwariant wcześniejszych *Rozmów przy wycinaniu lasu*. Twierdzenie, że jest kontynuacją *Rozmów...* daje się potwierdzić tylko w warstwie fabularnej, ale nie w zaletach dialogu, nie w odkryciach językowych i nie w pomysłach sytuacyjnych. Co więcej: typ humoru uprawianego przez Tyma i typ jego dowcipu językowego, który zalecał się świeżością w *Rozmowach...* zdążył już spowszednieć. Stało się tak za sprawą kabaretów, które eksploatowały ten typ humoru beztrosko i za sprawą „samego życia”, które w ostatnich latach często nakładało bliźniaczą czapkę i maskę ironisty. Pozostaje zatem zgodzić mi się z samym sobą (z recenzji w gazecie codziennej), a także z J. Sieradzkim z „Polityki”, że wartość realizacji ukryta była w rozstrzygnięciach reżyserkich. Podobnie zresztą jak i wada tej realizacji, za jaką uważam przede wszystkim przedstawienia: kolokwialna i rozgadana co daje się przeżyć przy tekstach wysokiej próby intelektualnej, bądź iskrzących walorem nowości, a co w tym przypadku można było tylko wytrzymać. Na pytanie: dlaczego? — odpowiedziałem wcześniej.

Walor nowości wpisał natomiast w kolejne przedstawienie autor nowego przekładu *Opery za trzy grosze* B. Brechta. Jest tym autorem Robert Stiller. Po lubelskiej prapremierze tego przekładu Witoldy prowadzi ustalania co lepsze: przekład Barbary Witek-Swinarskiej, Witolda Wirpszy, Bruna Winawera i Władysława Broniewskiego czy przekład R. Stillera. Podobno zapowiada się nawet proces. Uznając zastrzeżenia krytyków z jednej strony, a z drugiej pamiętając, że podobne (tylko może więcej) można mieć do B. Witek-Swinarskiej, B. Winawera i W. Wirpszy, a na-

wet do W. Broniewskiego (tu tylko minimalne) — pochwalam zamysł, by Brecht z polskich scen zaczął przemawiać bez pruderii. Taki był zamiar autora nowego przekładu.

Wartość artystyczna przedstawienia *Opery za trzy grosze* w reżyserii A. Rozhina sprowadza się do rozmachu inscenizacyjnego, co słusznie zaakcentowała recenzentka „Teatru”. Ale na nie zdążył się ten rozmach, gdyby nie cała konstrukcja aktorskich zadań indywidualnych i grupowych, gdyby nie precyzyjny montaż widowiska i organizujący go rytm dramatyczny. Także — co ważne — gdyby zabrakło scenografii Marcina Stajewskiego i jego kostiumów. Pole gry oznaczone przez M. Stajewskiego scenograficznymi rozstrzygnięciami nie było tłem; było środkiem aktywnie oddziałującym na rytm akcji. Kostiumy nie były ubraniem, ani przebraniem: były sposobem charakterystyki postaci dramatu i wspierały widowiskowość spektaklu.

Jeżeli wielu krytyków zwracało uwagę na wyjątkowy u Rozhina dar do sprawnego operowania aktorskimi grupami (inaczej: tłumem), to w *Operze...* były brawurowe wprost przykłady umiejętności wykorzystywania tego daru. Szczególnie — we wszystkich finałach, których Brecht *Operze...* nie poskapił. Ale przecież w tej inscenizacji sprawdził się A. Rozhin nie tylko jako specjalista od scen zbiorowych. Gdyby tak było mielibyśmy może wiodł na scenie, a nie dramat Brechta.

I tu jest właśnie najstosowniej miejsce, aby w tekście, który jest próbą podsumowania sezonu teatralnego na lubelskiej scenie — oglądanego w świetle zagrożeń materialnych fundamentów polskiej rzeczywistości teatralnej i w mrocznym stanie ducha — przypomnieć o sprawie ważnej: A. Rozhin obejmował urząd dyrektora w teatrze, który dysponował zespołem złożonym z 27 aktorów! Teraz możemy wrócić do *Opery...*

Kiedy w recenzji krytyk zgłasza do reżysera pretensje o nietrafioną obsadę — myśli z reguły o możliwości wyboru spośród aktorów tworzących zespół teatru, a nie tylko o możliwości zamian w personalnej obsadzie przedstawienia. Rozhin nie miał możliwości wyboru. Mógł tylko obsadzić rolę trafnie, bądź nietrafnie, co jest także wyborem, ale raczejaperskim. I oto w tej nietrafnej sytuacji okazało się, że w *Operze...* nie ma ról chybionych zarówno w pierwszym, jak i w dalszych planach. Dlaczego? Po prostu dlatego, że nie było w tym przedstawieniu ról „puszczonych”, reżyserko zaniedbanych. O czym to świadczy? O daleko idącej umiejętności prowadzenia aktora w zadaniach indywidualnych. Oczywiście ostateczny rezultat nie zależy tylko od reżysera, ale i od aktorskich możliwości, od pojemności partytury, w której aktor ma zapisane środki scenicznego działania i od umiejętności uruchamiania tych środków. Dlatego w każdym przedstawieniu są role lepsze i gorsze. Do najlepszych w *Operze...* zaliczam rolę Piotra Wysłokiego (Jonathan Peachum) i rolę Jadwigi Jarmul (Pani Peachum).

Wobec Bogusława Lindy, który był gotów ze swoim przedstawieniem w czerwcu — teatr zachował się elegancko: premiera *Moliera* M. Bułhakowa odbędzie się jesienią, bo czerwiec jest miesiącem „nieteatralnym”, czasem pustoszejących sal teatralnych. Szanujcie tak dobre obyczaje, a szczególnie wówczas, gdy wszystkie znaki dawane z teatru wskazują, że *Molier* będzie ważnym wydarzeniem w lubelskiej rzeczywistości teatralnej z zasadnymi pretensjami do sukcesu. W oczekiwaniu — spisuję refleksję ostatnią.

Zmiana typu repertuaru w lubelskim teatrze dramatycznym przyniosła z sobą także zmianę typu uprawianego tu ongi teatru. Wyzwoliła go z patosu (czasem pompierskiego), ze statyczności i stateczności na rzecz ruchu, otwartości, celowego dostrajania tekstu i języka jakim teatr mówi do tekstu jakim myśli widz i do języka, jakim widz się posługuje. Straszak „współczesności”, która rzekomo odpycha widza od teatru, okazał się tylko próbą objaśnienia nieobecności współczesnego repertuaru w teatralnym afiszu, a nie uzasadnioną obawą przed brakiem

gotowości po stronie widza. Teraz, po sezonie 1985/1986 w lubelskim teatrze dramatycznym, już o tym wiemy. Byłaby ta końcowa refleksja nie całkiem szczera, gdybym teraz nie zapisał, że nie chciałbym jednak, abyśmy zapomnieli o klasyce, o całym rezeruarze myśli, emocji i teatralnej potencjalności, jaką niesie dramat romantyczny. W moim głębokim przeświadczeniu — każda scena w ośrodku jednoteatralnym ma powinność pielęgnacji tych myśli i emocji oraz okazywania ich widzowi w teatralnym kształcie, a cień Szekspira pojawił się tu również nieprzypadkowo. Zakończę całość tych rozważań odwołaniem do banału: mądrość (tzw. ludowa) powiada, że powroty są niedobre. A. Rozhin wypracował sobie godny powrót do Lublina i w pierwszym sezonie przez siebie podpisanym wiele zrobił obiecując tym samym jeszcze więcej. Czekam na to więcej znacznie spokojniejszy niż przy spisywaniu refleksji o sezonie 1984/1985.

lipiec 1986

Franciszek Piątkowski

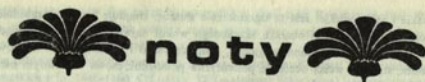
Komunikat Jury Ogólnopolskiego Konkursu na Książkowy Debiut Poetycki

Jury ogłoszonego przez Młodzieżową Agencję Wydawniczą Ogólnopolskiego Konkursu na Książkowy Debiut Poetycki w składzie: Zbigniew Jerzyna, Zbigniew Joachimiak, Jerzy Koperski-Leszyn (sekretarz), Ryszard Matuszewski (przewodniczący), Andrzej K. Waskiewicz, Leszek Żuliński na posiedzeniu w dniu 20.08.1986 r. postanowiło spośród 675 nadesłanych prac przyznać trzy równorzędne nagrody po 25 tys. zł.: Stanisławowi Czerniakowi z Warszawy za zbiór *Samowiedza* (godło: „Pruchna”), Stanisławowi Sadurskiemu z Końskowoli za zbiór *Prywatna Odyseja* (godło „STS”), Markowi Wolińskiemu ze Starczowa za zbiór *Ścisłym głosem* (godło „Mak-ski”).

Ponadto Jury zalecało do wydania zbiory wierszy Ireneusza Kocylaka z Warszawy (godło: „Odyseusz”) i Mirosława Witkowskiego z Gryfina (godło: „Orszada 30”) a Krystianowi Hadeszowi z Siemianowic Śl., Piotrowi Jedrozowi z Katowic i Renacie Mazurowskiej ze Szczecina przyznało roczne stypendia twórcze w wysokości 6 tys. zł. miesięcznie ufundowane przez MAW. Nagrodzone zbiory wierszy zostaną wydane przez Młodzieżową Agencję Wydawniczą.

Jury stwierdza, że prace nadesłane na Konkurs odzwierciedlały aktualny stan świadomości i wrażliwości artystycznej młodego pokolenia piszących. Wśród autorów wyróżnionych prac przeważają ludzie młodzi. Większość z nich debiutowała w prasie w latach 80.

Jury Konkursu



WŁADYSŁAW MAKARSKI

POLSZCZYZNA LWOWA I OKOLIC DO 1939 ROKU

W krótkim odstępie dwóch lat została powtórnie wydana (w łącznym nakładzie ponad 20 tysięcy egzemplarzy) książka prof. Zofii Kurzowej o polszczyźnie Lwowa i okolic do 1939 roku. Świadczy to najlepiej o żywym oddźwięku tej pozycji u czytelników. Z liczby sprzedanych już egzemplarzy wnosimy można, że sięgają po nią nie tylko językoznawcy, ale w większości przypadków czytelnicy nie zajmujący się językiem zawodowo. Są nimi zapewne byli mieszkańcy Lwowa i kresów, którzy ten język jeszcze pamiętają i być może postępują się nim w jakimś stopniu, oraz ci, którzy z językiem tym stykali się poprzez kontakty z użytkownikami rzeczywistymi albo choćby tylko bohaterami radiowymi, filmowymi czy telewizyjnymi. Dla pierwszych opracowanie polszczyzny Lwowa i okolic to próba ocalenia ich osobistej wartości, dla drugich — okazja do lepszego poznania tej polszczyzny, która zgodnie oceniana jest jako atrakcyjna osobliwość — źródło zamierzonego lub nie zamierzonego komizmu językowego. Czy książka spełnia oczekiwania wszystkich?

Jest to przede wszystkim studium językoznawcze: obszernie (551 stron), ogromnie pracochłonne (tylko praca nad gromadzeniem materiału trwała 6 lat), rzetelne i niekiedy bardzo drobiazgowe. Zawiera różnorakie odniesienia do wiedzy lingwistycznej. Uwzględniła w szerokiej mierze wymogi współczesnej metodologii pracy naukowej (tabele, obliczenia statystyczne, mapy, indeks). Poziom naukowy opracowania gwarantuje pozycja naukowa Autorki — profesora językoznawstwa w Uniwersytecie Jagiellońskim, znanej z wielu prac, a wśród nich takich, które traktowały o polszczyźnie kresowej (*Studia nad językiem filomatów i filaretów*, 1972, *Elementy kresowe w języku powieści powojennej*, 1975). Warto też pamiętać o tym, że autorka pisze o języku, który zna z autopsji, jest bowiem rodowitą lwowianką i we Lwowie spędziła dzieciństwo.

Studium o języku Lwowa i okolic mieści się w szeregu dotychczasowych prac lingwistycznych dotyczących bardzo atrakcyjnej z punktu widzenia językoznawstwa tematyki polszczyzny kresowej (północnej i południowej) wyrosłej na obcym podłożu ruskim (białoruskim i ukraińskim). Polszczyzna ta ujmowana była jako regionalna odmiana na mapie polskich i ruskich gwar ludowych, bądź też jako język bogatej literatury kresowej, pozostającej w takiej czy innej relacji do języka ogólnopolskiego. W finym nurcie badawczym, o którym Z. Kurzowa nie wspomina, mieściłyby się prace z zakresu onomastyki kresowej o nazewnictwie miejscowym, wodnym i osobowym (mogłyby one być pomocne autorce w ściślejszym ustalaniu historycznych stref etnicznych polskiej, ruskiej i mieszanej).

O ile jednak poprzednie prace Z. Kurzowej traktują przede wszystkim o polszczyźnie kresowej epok odległych, to omawiane studium autorki przedstawia głównie ostatnie ogniwo w dziejach tego języka związane z pierwszą połową XX wieku, a zwłaszcza z ostatnim dwudziestolecie w obrębie II Rzeczypospolitej, tj. do roku 1939.

Następne, po chronologicznym, ograniczenie co do zakresu tematu dotyczy zasięgu terytorialnego badanej tu polszczyzny. Z całego szerokiego pasa kresów wschodnich interesuje Kurzową polszczyzna południowa z tej części historycznego obszaru Rusi Czerwonej, która przed wojną objęła trzy województwa galicyjskie: lwowskie, stanisław-

wowskie i tarnopolskie. Jest to ograniczenie słuszne, znajduje bowiem uzasadnienie we wspólnocie dzieł tego obszaru skupionego wokół najważniejszego dominującego od XIII wieku ośrodka administracyjnego, gospodarczego i kulturowego — Lwowa. (Na podobne studium wciąż oczekuje polszczyzna północnokresowa z głównym ośrodkiem wileńskim).

Trzecie ograniczenie studium polega na analizie pewnych typów odmian polszczyzny południowokresowej. Polszczyznę tę widzieć należy jako mozaikę wariantów zróżnicowanych geograficznie (gwar ludowych) oraz środowiskowo w ramach społeczności miejskich ze względu na poziom wykształcenia jej użytkowników i związany z tym stan świadomości normy języka ogólnopolskiego. I tylko te ostatnie odmiany są przedmiotem omawianego opracowania.

Bazę źródłową stanowią dla niego żywe wypowiedzi lwowian i mieszkańców innych okolicznych miast, teksty pisane (przede wszystkim satyryczno-humorystyczne dialogi pt. *Szczepko i Tońko. Dialogi radiowe z Wesołej lwowskiej jali*, wydane przez K. Wajdę i H. Vogelfängera w 1934r., teksty humorystyczne z lwowskiego dwutygodnika „Śmigus” z lat 1885-1915) oraz różnej wartości i obiektywności słowniczki wyrazów i zwrotów lwowskich bądź regionalnych. Z przeglądu tego widać, że materiał badawczy jest ograniczony zarówno pod względem jakościowym (autorka nie może wykorzystać jakiegos ujętego w pełny system tematycznego kwestionariusza), jak i niekompletny pod względem ilościowym (materiał jest przypadkowy). O tym, że kanon źródłowy jest tu otwarty, najlepiej świadczy fakt uzupełniania książki już w pierwszym wydaniu aneksem słownikowym, a w drugim jeszcze dodatkowymi dwoma aneksami: leksykalnym i gramatycznym.

Czego dowiaduje się czytelnik z omawianej publikacji i jaki jest w niej porządek wykładu?

Rozdział I (*Z dzieł ziem południowokresowych*) i aneks do tego rozdziału (*Lwów w latach 1772-1914*) to rozważania pozajęzykowe, mające na celu zaprezentowanie stosunków etnicznych na obszarze regionu lwowskiego, warunkujących określony kształt używanego tu polszczyzny. Zmieniłość losów politycznych tego terytorium — pojawiające się na widowni dziejowej już w r. 981 w kontekście trw. Grodu Czerwieńskich (wtedy odebranych Łachom przez Włodzimierza ruskiego), potem w kontekście Rusi Czerwonej (przylącej do Polski w połowie XIV wieku przez Kazimierza Wielkiego), Galicji (pozostającej od 1772 pod zarządem Austrii), wreszcie od r. 1919 należącego do trzech południowych województw II Rzeczypospolitej (lwowskiego, stanisławowskiego i tarnopolskiego) — oraz związane z tym dziejami bądź od nich niezależne procesy migracyjne (np. XV-XVII-wieczne wędrowki wołoskie szlakiem karpaciem na zachód) zdecydowały o mieszanym charakterze etnicznym (i wyznaniowym) tych ziem. W wielonarodowościowym składzie przeważali żywoły ruski i polski (np. szys ludności z r. 1931 wskazuje na obecność 50,5% Ukraińców, 41% Polaków). Wyraźnie zaznacza się element żydowski i niemiecki, w mniejszym stopniu ormiański, tatarski, węgierski, wołoski, rumuński, czeski i inne.

Oczywiście obraz tych stosunków był zmienny. Dostępny badaniom późny materiał z XX wieku (ilustrowany licznymi tabelami i statystycznymi obliczeniami) wskazuje na rosnący udział żywoły ruskiego w miarę posuwania się na wschód od etnicznie polskiej granicy na linii Krosno — Jasło — Rzeszów — Przemyśl. Dla strefy tej charakterystyczne były wyraziste skupiska ludności polskiej w miastach leżących powyżej 20 tysięcy mieszkańców przy zauważalnej regule: im większe miasto, tym procent ludności polskiej wyższy. Zatem zrozumiała staje się wyjątkowa porcja Lwowa jako ośrodka prawie wyłącznie polskiego, w którym np. w r. 1910 posługiwało się językiem polskim blisko 90% ludności. Taki stan rzeczy warunkował kształtowanie się różnych typów polszczyzny kresowej: języka Lwowa odmiennego od języka prowincji.

Podstawowe studium językoznawcze na temat przedwojennej polszczyzny Lwowa i okolic poprzedzone jest rozdziałem II na temat dzieł tego dialektu. Język ten ma odległą metrykę. Niewykluczone, że sięga swymi korzeniami akcesu plemiennego, wszak teren zdobyty przez Włodzimierza w r. 981 był łaski, a więc zachodniosłowiański i wczesnopolski. W latach 1018-1030 ziemia czerwieńska była w rękach Polski, a od XIII w. (autorka na s. 22 mówi o w. XII) Rusi Czerwona była terenem misji katolickich podejmowanych przez dominikanów. Zasadniczą jednak cezurą w historii tego dialektu jest połowa wieku XIV (1340-1349), kiedy to utwierdzone zostały ręką Polski na Rusi Czerwonej. Od tego czasu datuje się masowy napływ na te tereny żywoły polskiego, polszczenie się wyższych warstw ruskich, wzrost znaczenia politycznego, gospodarczego

i kulturowego kresów (w tym także północnych) w skali całej Rzeczypospolitej. W tej sytuacji oczywista jest również rosnąca ranga języka tego regionu. Świadczyła o tym bujnie rozwijająca się tam literatura.

Dobę piśmienną dialektu kresowego otwiera południowokresowe tłumaczenie oryli magdeburckich z lat 1440-1460. Od wieku XVI następuje już rozwój kresowej literatury pięknej. Znaczony jest on wybitnymi i najwybitniejszymi nazwiskami, żeby wymienić takie, jak M. Rej, S. Klonowicz, S. Orzechowski, S. Szymonowicz, M. Sep-Szaryński, Sz. B. Zimorowicowie, F. Bohomolec, A. Naruszewicz, F. Zabłocki, F. Karpiński, I. Krasicki, A. Malczewski, B. Zaleski, S. Goszczyński, M. Czajkowski, A. Fredro, T. Jeż i dwa najznakomitsze: A. Mickiewicz i J. Słowacki. Tylko do XVIII wieku doliczyć się można aż 70 nazwisk pisarzy kresowych cytowanych w *Słowniku języka polskiego* B. Lindego.

Obydwe podstawowe odmiany języka kresowego: mówiona — używana przez różne warstwy społeczne na rozległym terenie (w swoim czasie stanowiącym 3/4 obszaru Rzeczypospolitej Obojga Narodów), oraz pisana — w twórczości literackiej, odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu ponadregionalnego języka ogólnego, nie mniej istotną niż ta, jaką przypisuje się powszechnie Wielkopolsce, Małopolsce i Mazowszu. Oddziaływanie języka kresowego objawiło się w upowszechnieniu pewnych ważnych cech gramatycznych (np. a jasnego na miejscu *u* pochyłonych, nazwisk na — *icz*) oraz sporej liczby rutenizmów leksykalnych (np. *czereśnia*, *czerep*, *czerecha*, *czupryna*, *halas*, *harmidze*, *hodowla*, *holota*, *ohydny*, *haratac*, *rubaszny* itd.). Jeszcze silniejszy wpływ miała polszczyzna kresowa w swej odmianie mówionej na gwary pogranicza polskiego (rzeszowski, lubelski i białostocki).

Dwa kolejne rozdziały pracy (III i IV) oraz trzy aneksy zawierają opis języka polszczyzny kresowej: jej gramatyki oraz leksyki. Rozdział III (*Fonetyka, morfologia i składnia języka polskiego kresów południowych*) oraz jeden z aneksów zawierają opis gramatyki tej polszczyzny na wszystkich poziomach języka. Jest to jednak charakterystyka nie całkowita, lecz selektywna z uwzględnieniem tylko osobliwości tej gramatyki. Decydują o nich przede wszystkim rutenizmy fonetyczne (np. swoisty akcent wyrazowy i jego konsekwencje w postaci podwyższonego artykulacji samogłosek nieakcentowanych, jak w formach typu *pryzenta*, *uczyła si*, *był ciebie*; obecność dźwięcznego *h*, jak w wyrazach typu *hak*, *hekn*). Oddziaływanie języka ukraińskiego mogło sprzyjać zachowaniu starych cech rodzimych (np. l' zębowa, miękkiego *l'* jak w wyrazach typu *las*, *rola*) i w łamaniu polskich norm ortograficznych (np. w zakresie nosówek, por. formy typu *pójdm*, *pijm*, *wonsy*, *wonsi*).

W mniejszym stopniu uzależniony jest od wpływów ukraińskich system morfologiczny i składniowy (por. np. formy typu *Szczepko, Walerko; poznaćuk*, *wiedziećuk; gościem*, *panam; ja sy myślał*, *ty słyszał*, *my sy paradzili*). Ważniejszą przyczyną innowacji gramatycznych w dialekcie kresowym jest jego oddalenie od żywych źródeł polszczyzny ogólnej. Osłabienie w świadomości mówiących norm poprawnościowych prowadzi do zachwiania w dystrybucji końcówek, prefiksów, sufiksów, przymków, struktur składniowych poprzez wyrównanie analogiczne i procesy kontaminacyjne (por. np. formy typu *gitar*, *cygar*, *strudel*; *pania*, *hrabnia*; *numera*; *procynta*; *panowi*, *psowi*, *kulewoj*; *sienadnoś*, *skoknoś*; *siedzi*, *leży*; *niespodziewanka*; *niespodzianka* i *zgadywanka*; *za podpauch*; *za rękę i pod pachę*; *Szczepan*, *mów mi za tym gaz*; *Pietruszka* nie *nie rubioncy* *leci do Karolci*). Efektem tego jest bądź to zływienie pewnych struktur (np. typu *—oś*, *wony*, por. *dobroś*, *choroś*, *okrucierstwoś*; *stolamiy*, *papierzami*), bądź eliminacja form wyjątkowych (np. *rece* → *ręki*, na *Węgrzech* → na *Węgrach*), co prowadzi do uproszczenia systemu gramatycznego tego języka.

Drugim oprócz gramatyki współczynnikiem specyfiki dialektu kresowego jest jego leksyka, której poświęcony jest najobszerniejszy IV rozdział pracy (s. 127-356) oraz dwa aneksy (s. 434-436, s. 457-512). Znajdzie tu czytelnik słownik ponad 1400 wyrazów i przeszło 200 związków wielowyrazowych oraz globalną, wielospektwową charakterystykę tego materiału. Liczba prezentowanych w słowniku haseł jest uzależniona od omówionej już ograniczonej bazy źródłowej. Z tego względu należy traktować go jako zbiór otwarty. Leksykografa zaskakuje tu spora liczba wyrazów lub znaczeń dotąd w ogóle nie notowanych. Jeśli chodzi o jakość materiału leksykalnego, to jest on wynikiem wyboru dokonanego według określonych założeń. Są to słowa, wyrażenia, zwroty i frazy oceniane z punktu widzenia normy ogólnopolskiej (nie zawsze lokalnej) jako formy osobliwe: a) ponadregionalne nacechowane emocjonalnością (wyrazy potoczne typu *absztyfikant*, *baba*, *bachor*, *frajer*) albo przestarzałe (archaizmy typu *wpródy*, *zawdy*, *ogładnuc*, *śloza*); b) o zasięgu ograniczonym do środowiska wiejskiego (wyrazy gwarowe typu

deszczka, gwizdanka, chalupa, lyskawica), do kresów południowych (prowinajomizmy typu *drzewko 'choinka', korowaj, zapratka, balakac* lub do samego tylko Lwowa (leopolizmy typu *balon 'tramwaj', ślęda 'krawał', kalapira 'głowa'*).

Są to najczęstsze wyrazy o znaczeniu konkretnym (odnoszące się do człowieka i jego najbliższego otoczenia) oraz nacechowane emocjonalnie. Znamiennie jest silne uzależnienie całego zasobu leksykalnego od języka ukraińskiego, w mniejszym stopniu od niemieckiego i żydowskiego. Ilustrowane jest to w książce szczegółowymi procentowymi zestawieniami, które jednak przeprowadzone na materiale niekompletnym, mają wartość problematyczną. Ponieważ prezentowany zbiór nie stanowi wyrazów wyłącznie lwowskich i południowokresowych, rozpatrywane być może na szerszym tle porównawczym. Najbliższym kontekstem geograficznym dla dialektu Lwowa i okolicy jest obszar południowej Polski etnicznej (byłej Galicji Zachodniej), od północy zaś ogromne terytorium dawnych kresów wschodnich i wschodni pas Polski etnicznej (z częścią Lubelszczyzny i Białostocczyzny; ilustrują to dołączone do pracy mapy). Na obszarach tych, dzielonych jeszcze na mniejsze okręgi, notowana jest znaczna część słownictwa (328 wyrazów), znanego również w regionie lwowskim. W większości (około 62%) są to wyrazy pochodzenia ukraińskiego. Ich obecność poza Lwowszczyzną chyba tylko w pewnym stopniu może być tłumaczona oddziaływaniem tego właśnie regionu. Pamiętać tu także trzeba o wpływie lokalnych gwar ruskich (nie tylko ukraińskich ale i białoruskich) karpacciego (lemkowskiego) pasa południowego oraz dłuższego wschodniego pasa białostockiego i lubelskiego. Sprawa ta nie jest w pracy zaankotowana, stąd czytelnik mniej zorientowany w dialektologii słowiańskiej może odnieść błędne wrażenie o tak dalekim zasięgu oddziaływania własnie dialektu lwowskiego. Kresowizmy bowiem spotykane są nie tylko na szerokim pograniczu polsko-ruskim. Rutenizmy typu *klacz, czeresnia, czeremcha, portki, chyz, dyty, chata, bies, druh, dumy, biesiad, hartować, hulastra, telepud, szwendzi* się występują w gwarach całej Polski i używane są także w języku ponadregionalnym. Otwiera się tu złożona problematyka wzajemnych interferencji nie tylko dwóch języków, ale różnych ich odmian. Pod uwagę bierze się różnorodne procesy adaptacyjne — formalne i semantyczne (zob. podrozdział *Zmiany znaczeniowe zapożyczeń ukraińskich*, s. 301-307). Wszystko zaś może być ujmowane ponadto w perspektywie historycznej. Taka analiza historyczna części tylko materiału leksykalnego (110 wyrazów), przeprowadzona na podstawie dokumentacji zawartej w *Słowniku języka polskiego* B. Lindego, pozwala śledzić proces narastania wpływu języków ruskich na język pisarzy kresowych (dialekt kulturalny) począwszy od XVI wieku po koniec wieku XVIII. Rzecz ta wymaga jednak bardziej kompleksowego zbadania na szerszym materiale, z uwzględnieniem źródeł odnoszących się do XIX i XX wieku. Już dziś jednak bezsporny jest wniosek autorki o silnych związkach językowych polsko-ruskich. Chodzi tu zresztą nie tylko o oddziaływanie języków ruskich na polski. Sprawa jeszcze istotniejsza dla historii języków ruskich jest odwrotny kierunek wpływów.

Przedstawiony przez Kurzwą system gramatyczny i leksykalny polszczyzny południowo-kresowej jest podstawą do globalnego opisu różnych jej odmian: dialektu kulturalnego Lwowa, lwowskiej gwary miejskiej i gwary na prowincji. Tym sprawom poświęcone są trzy rozdziały pracy (V-VII). O różnicach między tymi trzema wariantami języka decyduje ich stosunek do językowej normy ogólnopolskiej.

Użytkownicy dialektu kulturalnego we Lwowie — ludzie wykształceni, zachowywali dość wyraźny normowy poprawnościowy. Z lokalnych cech ukraińskich utrwalili się w ich języku akcent i swoista melodia wypowiedzi. Lokalne także w znacznej części (około 1/3 całości) było słownictwo, w dużym procencie (około 25%) pochodzenia ukraińskiego.

Gwara lwowska, używana przez lwowian niewykształconych, wyrosła na styku gwary ludowej polskiej i ukraińskiej. Charakteryzowała się zachwianiem polskich norm poprawnościowych, co doprowadziło do licznych interferencji ukraińskich w zakresie gramatyki i leksyki. Gwara ta jest odmianą polszczyzny kresowej, która może budzić u czytelnika największe zainteresowanie, gdyż podniesiona została w XIX i XX wieku do rangi języka literackiego (podobnie jak np. dialekt podhalacki, czy później warszawski — Wiech). Nazwana za ukraińskiego balakoma mogła funkcjonować w planie stylistycznym jako żartobliwa mowa wszystkich lwowian i być wykorzystywana w twórczości plebejskiej (piosenki) bądź inteligencji, jak choćby w analizowanych przez autorkę *Dialogach radniowskich z Wesołej lwowskiej fali*. O atrakcyjności i zabawności tego języka decydowała nie tylko osobliwa struktura gramatyczna, ale także humor językowy w warstwie semantycznej różnych form literackich (dialogów, wierszy, piosenek, porzekadeł,

kalamburów, przekleństw). Probkę tego języka zamieszcza w niniejszym studium autorka. Są to trzy dialogi Szczepka i Tonka (*O wojnie gazowej, W cyrku, O karnawale* s. 396-407). Czytelnik zapewne chętnie wdziałby więcej takich i podobnego rodzaju tekstów (np. piosenek). Warto zgłosić postulat wydrukowania antologii tekstów pisanych lwowskim balakiem i opracowania ich pod względem literackim (choćby sygnalizowanego przez autorkę rękopiśmiennego zbioru T. Krzyżewskiego: *Humoristica Leopoliensis 1800-1944*).

Studium zamknięte jest zwielimym, świetnym podsumowaniem. Dopelnia je spis bibliograficzny bogatej literatury lingwistycznej i pozalingwistycznej oraz indeks wyrazowy do materiału słownikowego z zasadniczej części pracy (bez aneksów).

Z jakimi wrażeniami czytelnik odwołując się do książki?

Niezwykle bogaty temat narzucał autorce rozmiary książki i rodzaj prowadzenia wykładu. Jest to lektura raczej do studiowania niż do czytania (czego spodziewać by się mógł czytelnik niejęzykoznawca). Liczne tablice i obliczenia procentowe nie mogą stanowić lektury pasjonującej dla nieprofesjonalistów. Językoznawca widzi tu natomiast materiał na odrębne peniejsze studia. Do zaprezentowanej analizy zgłosiłby także szereg szczegółowych uwag i pytań, zob. np. recenzje pióra S. Urbańczyka i B. Walczaka w 3 zeszytzie „Języka Polskiego” z 1984 roku, s. 210-223.

Nie umniejsza to jednak w naszym wielkiej wartości książki, której najważniejsze walory określić można następująco:

1) ze względu na atrakcyjność tematu wychodzi naprzeciw społecznym oczekiwaniom szerokiego kręgu czytelników;

2) oczekiwania te w dużym stopniu spełnia (choć różne tu są oceny językoznawców i niejęzykoznawców), prezentując wartości poznawcze, które wprowadzają odbiorcę w sposób wysoce kompetentny w bogatą problematykę o różnym wymiarze: a) ograniczonym do lokalnej polszczyzny lwowskiej, b) rozszerzonym o kontekst geograficzny całej Polski (wpływ polszczyzny kresowej na gwary polskie i język ogólnopolski), wreszcie c) ogólnojęzykowym (problematyka gwar mieszanych na przykładzie kontaktów polsko-ruskich);

3) recenzowana praca rodzi postulat wydania krytycznoliterackiego tekstów pisanych gwara lwowska.

Zofia Kurzwą: *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku*. Wydanie II rozszerzone. PWN, Warszawa-Kraków 1985, s. 351, nakład 10 000 egz.

JANUSZ PLISIECKI

NOWOCZESNE POJĘCIE TWÓRCZOŚCI

Książka pt. *Twórczość artystyczna w wychowaniu dzieci i młodzieży* pod redakcją Stanisława Popka jest rezultatem zbiorowej pracy uczestników Zespołu Psychologii Sztuki przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Łączą ich wspólne zainteresowania pracą pedagogiczną w szkołach podstawowych, średnich i wyższych. Autorzy koncentrują uwagę na twórczości plastycznej dzieci i młodzieży. Ujęcia podstawowego zagadnienia są w pracy zróżnicowane, ale wiąże je założenie filozoficzne i próby dotarcia do odpowiedzi na generalne pytanie o istotę ludzkiej twórczości. Dziedzina, która integruje całą pracę jest psychologia twórczości. Autorów łączy przekonanie, że jeżeli refleksje teoretyczne o roli twórczości w wychowaniu dzieci i młodzieży mają przybliżyć prawdę o rzeczywistości, muszą być wielostronnie weryfikowane empirycznie.

Kompozycja książki jest trzydziściu i obejmuje osiem rozdziałów, które kończą się wnioskami dla praktyki pedagogicznej. Artykuł Doroty Zarębskiej-Piotrowskiej *Trening twórczości jako możliwość i szansa współczesnej szkoły* szeroko ujmując treść pojęcia twórczości. Przekraczając granice twórczości artystycznej, autorka stawia tezę, że człowiek przede wszystkim może i powinien stwarzać sam siebie. Kreacyjne możliwości człowieka ujawniają się nie tylko w dziedzinie sztuki ale w różnych dziedzinach działalności ludzkiej. Produkt twórczy nie musi być uprzedmiotowiony, może nim być układ organizacyjny, styl życia lub osobowość człowieka. Praca nad sobą lub wychowanie, dającą w rezultacie niepowtarzalną indywidualność, jest także twórczością. Przez „trening twórczości” Zarębska rozumie przygotowanie jednostki do twórczego stylu życia, do kształtowania

twórczej osobowości i twórczych działań. Opiera swoją tezę na naukowych teoriach Cackowskiego, Guilforda, Pietraszkiego, Suchodolskiego. Samorealizacja i społecznie nie stanowić powinny najważniejsze cele w procesie wychowania. W praktyce pedagogicznej trening twórczości może być realizowany na wielu poziomach i w rozmaity sposób. Elementem podstawowym w tych ćwiczeniach jest twórcza relacja między jednostką a środowiskiem, a przede wszystkim między wychowawcą i wychowankiem. Psychologiczne przygotowanie nauczyciela do tworzenia rozwiązywania problemów należy do zawodu pedagoga i wywiera wpływ na atmosferę wychowania. *Jedli założymy — pisze autorka — że twórczego ucznia-wychowanka kształtować może jedynie co najmniej równie twórczy nauczyciel-wychowawca, oczwista staje się konieczność „trenowania” przede wszystkim nauczycieli a dopiero w następnej kolejności uczniów (s. 185).*

Przed artykułem: *Psychologiczne teorie procesu twórczości artystycznej* zwraca uwagę fragment motta z pism H. J. Eysencka: „nasza wiedza o świecie fizycznym znacznie wyprzedziła wiedzę o człowieku”. Autor artykułu, Stanisław Popke, poświęca swoje rozważania mechanizmowi procesu twórczego. Proces twórczości artystycznej wymyka się uwadze badaczy i samych twórców. W istocie swą jest niepowtarzalny, nieuchwytny i wieloznaczny. To, co nie zostało rozwiązane przez znawców problemu przez ostatnie stulecie, nadal stawia opór. Toteż autor, jak uprzedza, *nie ma ambicji udzielenia wyczerpujących odpowiedzi, to bowiem nie są możliwe (s. 29).*

Popka interesuje twórczość jako proces. Przyczynacie określenia istoty procesu twórczego przez psychologów, estetyków, filozofów, mają — w jego zdaniem — postać hipotetyczną i wymagają wielostronnej weryfikacji empirycznej. Za najbardziej trafne określenie procesu twórczości artystycznej uważa Popke definicję psychologów postaci. Dla Wertheimera twórczość jest *procesem burzenia układu spójnego i tworzenia na jego miejsce nowego i lepszego (s. 31)*. Wspominając krótko o przednaukowych koncepcjach twórczości, Stanisław Popke przedstawia obszerną próbę naukowego wyjaśnienia istoty procesu twórczego przez teorie psychopatologiczne, psychoanalizę, psychologię głębi, psychologię postaci, socjologiczne teorie twórczości i teorie etapów.

Stworzone w ostatnich latach teoretyczne modele postaw twórczych skłoniły autora do badań empirycznych nad ich typologią. Stworzył więc model procesu twórczego w zależności od udziału składników intelektualnych lub emocjonalnych. Na podstawie badań sporządził interesujące profile typologiczne wybranych przykładowo jednostek z grupy badanych. W końcowych refleksjach wynikających z badań nad rozwojem typologii postaw twórczych dzieci i młodzieży autor zastrzega, że analiza materiałów empirycznych jest próbą ukazania problemów, a nie ich całkowitego rozwiązania.

Analiza materiałów empirycznych potwierdza, że skojarzenia tematyczne i formalne są wynikiem oddziaływania rzeczywistości na psychikę dziecka a deformacja tej rzeczywistości jest wynikiem indywidualnych różnic w jej odbiorze. Przewaga elementów zewnętrznych (wizualnych) nad elementami wewnętrznymi (haptycznymi) w plastycznych wypowiedziach młodzieży świadczy o jej nastawieniu ku rzeczywistości i może być rezultatem współczesnego systemu edukacji kształtujący postawy poznawcze. Badania potwierdzają różnicowanie typologiczne i występowanie zespołów o postawie wizualnej, wyobraźniowej, intuicyjnej, intelektualno-refleksyjnej lub mieszanej (relacyjnej), co ma wpływ na rodzaj uzdolnień plastycznych i proces twórczy. Badania empiryczne wykazują też, że źródłem twórczych niepowodzeń dzieci i młodzieży jest różnica między dydaktycznym schematyzmem nauczyciela a różnorodnością postaw uczniów. Wynika stąd pedagogiczny postulat „dużej przemienności w stylu pracy nauczyciela z uczniami” (s. 62), która umożliwi aktywizację różnych typów postaw kreacyjnych.

W artykule pt. *Psychologiczna analiza uzdolnień plastycznych młodzieży* Róża Popke podkreśla konieczność wczesnego wykrywania uzdolnień plastycznych. Przeprowadza krytyczną ocenę tradycyjnej metody, polegającej na długotrwałej obserwacji w procesie kształcenia i stawianiu diagnozy dopiero po jego zakończeniu. Psychologowie od dawna przeprowadzali badania testowe zdolności specjalistycznych a także plastycznych, ale według autorki nie obejmują one całości struktury uzdolnień plastycznych lecz tylko niektóre jej aspekty. Aby wyzyskać możliwość porównania z własną koncepcją, stosując techniki tradycyjne, dające materiał opisowy, przystosowując je do pomiaru statystycznego. Ocenę poziomu uzdolnień przeprowadza na podstawie ocen szkolnych, opinii nauczycieli, analizy wytworów, poziomu zainteresowań i aspiracji. Oryginalne, sporządzone przez autorkę grupy testów obejmują swoim zakresem całą strukturę uzdolnień. W konstrukcji testów do badania uzdolnień plastycznych wprowadzony jest test spostrzegaw-

czości i pamięci wzrokowej, test wrażliwości kolorystycznej, test wyobraźni tematycznej, test oryginalności wyobraźni i myślenia, test nastroju.

Uzyskane za pomocą testów wyniki statystyczne są precyzyjne i umożliwiają wczesną diagnozę uzdolnień. Oceniając obiektywnie własne badania w liceach lubelskich, autorka odczuwa jednak potrzebę pełniejszej weryfikacji zastosowanych narzędzi, co wymaga udziału wielu badaczy.

Ciekawe badania przeprowadził Jan Czuber. Jego artykuł *Wiedza o formie a ekspresyjność wytworów plastycznych młodzieży z klasy I liceum ogólnokształcącego* informuje o dwóch kierunkach w artystycznej pedagogice: o pedagogice formy, której uwzględnia procesy percepcji form wizualnych i o pedagogice ekspresji, która uwzględnia samorealizację twórczą. W pedagogice formy, w której ważne są procesy poznawcze, nauczyciel ingeruje wyraźnie w plastyczną edukację ucznia. W pedagogice ekspresji, kładącej nacisk na procesy emocjonalne, funkcja nauczyciela sprowadza się do towarzyszenia uczniowi w procesie twórczym. Autor stwierdza, że *teoretyczne rozważania na temat formy plastycznej są interesujące, ale — jako empirycznie nie sprawdzone — są mało przydatne w praktyce szkolnej (s. 107)*. Ogólną definicję ekspresji ustala na podstawie poglądów H. Reada, J. Dewaya i H. Osborne'a. Ekspresja jest czynnikiem składowym dzieła sztuki. W świetle badań S. Szumana, S. Popka, M. Debessa, V. Lowenfelda i R. Arnheima autor ustala, że charakter ekspresji uzależniony jest od procesów psychofizjologicznych a poziom ekspresyjności wytworu przejawia się w intensywności oddziaływania na odbiorcę.

Po konsekwentnym podziale eksperymentu na fazę inspiracji i fazę kształtowania oraz jego obrazie statystycznym, otrzymujemy w podsumowaniu empirycznie już zweryfikowane wyniki. Oto stopień ekspresyjności wytworów plastycznych młodzieży jest funkcją ich wiedzy o formie plastycznej i znacznie zależy od poziomu tej wiedzy. Ujawnia się on w wizualnych jakościach wytworów realizowanych w toku eksperymentu. W praktyce szkolnej autor kładzie nacisk na zasady poznawania poszczególnych elementów formy dostosowane do wieku uczniów, ich możliwości intelektualnych i percepcyjnych. Problem stosunku ekspresji do wiedzy o formie występuje nie tylko w sztukach plastycznych, lecz obejmuje swym zasięgiem różne rodzaje sztuki, co zwiększa jego doniosłość.

Szczególne miejsce zajmuje w książce artykuł Wojciecha Czapkiego *Modelowanie procesów myślenia twórczego w plastyce*. Mówi w nim autor o modelowaniu, o narzędziach modelowania i ich konstrukcji i o wykorzystaniu „strategii optymalnej myślenia twórczego w plastyce” na gruncie praktyki szkolnej. Swoje koncepcje naukowo-dydaktyczne w badaniach nad procesem myślenia twórczego, a więc procesem rozwiązywania problemów, opiera na osiągnięciach badaczy amerykańskich, a z polskich psychologów J. Koźmieleckiego, Z. Pietraszkiego, S. Popka.

Czapski sądzi, że udział nauczyciela w naukowym podejmowaniu zadań dydaktycznych i w nowych koncepcjach kształcenia wpływać będzie na rozwój procesu twórczego myślenia uczniów. W upowszechnianiu informacji naukowo-dydaktycznych na gruncie szkolnym widzi konieczność stwarzania rozwoju myślenia jednostek, dzięki stosowaniu nowych technologii dydaktycznych a przede wszystkim modelowania. Plastycę, jako przedmiotowi szkolnemu o roli integrującej, wyznacza cel kształcenia umiejętności twórczego myślenia przez analizowanie formalnego języka sztuki oraz syntetyzowanie wypowiedzi w tym języku. W szkolnej plastyce dydaktyczno-naukowej autor dopuszcza odwarstwienie przedstawionej koncepcji modelowania lub jej różnych implikacji.

Trudno wyobrazić sobie na obecnym etapie przeniesienie proponowanego modelu na realny grunt praktyki szkolnej. Skumulowanie w koncepcji tego modelu logiki, cybernetyki, matematyki, informatyki, semantyki, terminologii zawierającej pojęcia dla przeciętnego dydaktyka mgliste, płynne lub nawet puste, wymagałoby gruntownego przygotowania nauczycieli plastyki do tej nowocześniejszej, przyszłościowej metody rozwijania myślenia twórczego.

Analizę zjawiska kryzysu ekspresji plastycznej dzieci w okresie dorastania przynosi artykuł S. Popka *Psychosocjalne uwarunkowania zjawiska kryzysu w twórczości plastycznej okresu fizjologicznego*. Z teoretycznych rozważań na temat zahamowania ekspresji plastycznej warto przytoczyć sąd S. Szumana: *na znak twórczości, oryginalności i ekspresji wpływa zdobywana wiedza i krytycyzm dzieci, które zdając sobie sprawę ze znaczenia i wartości przyswojonej kultury, wyraża się własną twórczością, gdyż uświadamia sobie niższość własnych wytworów.*

W świetle przeprowadzonych badań Popke dochodzi do wniosku, że kryzys jest

prawidłowością rozwojową i całkowitego jego przezwyciężenie w twórczości plastycznej młodzieży nie wydaje się możliwe. Można tylko wypłynąć na złagodzenie czynników hamujących postawę twórczą. Kryzys jest pogłębiany przez system wychowania plastycznego w szkołach. W doświadczeniach dzieci i młodzieży nauczyciel ogranicza swobodę i wolność twórczą. Popek zaleca psychopedagogiczne zabiegi na lekcjach wychowania plastycznego: stosowanie form i metod uzależnionych od indywidualnego rozwoju uczniów, stosowanie ocen wytworów w zależności od wrodzonych dyspozycji ucznia, wiązanie ćwiczeń plastycznych z wiedzą o sztuce jako źródle bogactwa wyobraźni. Przez właściwe wychowanie plastyczne autor pragnie ukształtować wrażliwość i twórczą postawę wychowanka w odniesieniu do wielu dziedzin życia.

Drugi artykuł Róży Popek *Psychoterapeutyczna funkcja dzieciecej ekspresji artystycznej* przedstawia sytuację, w której ekspresja dziecięca spełnia funkcję profilaktyczną lub terapeutyczną. Autorka informuje o formach wyrazu ekspresji, powołując się na przedstawicieli Nowego Wychowania, ale opiera się na teoretycznych podstawach, które stworzył H. Read. Ekspresja indywidualnej wypowiedzi, jako naturalna forma terapii wyzwala podświadome warstwy zahamowań i napięć psychicznych. Wartość ekspresyjna rysunku daje obraz psychiki dziecka. Wartość asocjacyjna umożliwia odzwierciedlenie przebiegu procesów psychicznych, a wartość projekcyjna rysunku mówi o niektórych cechach osobowości dziecka.

Autorka zwraca uwagę, że chociaż terapeutyczna funkcja ekspresji widoczna jest w wytworach, to jednak najpełniej realizuje się w procesie twórczego działania. W praktyce pedagogicznej przestrzega przed intelektualizacją pracy przedszkola i najmłodszych klas szkoły podstawowej. Zaleca w grupach młodszych dzieci spontaniczną i naturalną ekspresję w zabawach, grach i w różnorodnej twórczości. W grupach starszych dzieci natomiast ekspresję inspirowaną. Zaleca ekspresyjne wymagania od nauczyciela twórczej postawy i wiedzy o rozwoju twórczych postaw wychowanków.

Wstępnym artykuł Janusza Rybickiego *Estetyka a psychologia. Uwagi metodologiczne* ukazuje różne propozycje modelu współpracy estetyków i psychologów. Spośród nich wyodrębnia: model estetyki spekulatywnej, model estetyki lingwistycznej, model psychologicznego ujęcia zjawisk estetycznych i model estetyki psychologicznej w kontekście materializmu historycznego. Wobec wielu kierunków psychologicznych, wielu teorii i różnych metod badawczych autor decyduje się na model estetyki psychologicznej, którego celem nadrzędnym jest takie wyjaśnianie rzeczywistości, aby umożliwić pożądaną praktykę społeczną. Jak pisał Rybicki, estetyk dysponuje wiedzą historyczną, a psycholog różnymi metodami empirycznej weryfikacji hipotez. Teorie psychologiczne potrzebne są estetykom w budowaniu określonej aksjologii. Psychologowie zaś nie mogą traktować człowieka jako jednostki wyizolowanej z warunków politycznych i gospodarczych, które określają jej aktywność.

Oceniając całokształt pracy zbiorowej, podkreślić należy jej wewnętrzną spójność, widoczną mimo wielomietowości artykułów. Wspólna jest troska autorów o wychowanie człowieka twórczego i aktywnego w życiu społecznym, w czym pomocna jest edukacja plastyczna jako metoda dokonywania osobowości. Problemy twórczości artystycznej rozpatrywane są z porządku psychologicznych w kontekście społecznym. Rozważania teoretyczne o zjawiskach psychologicznych w twórczości, zweryfikowane empirycznie, przekształcają się jako myśli zbiorowa dla praktyki pedagogicznej. Tak pomyślana publikacja stanowi dobrą odpowiedź na rosnące zainteresowanie sztuką wśród psychologów, pedagogów i rodziców.

Twórczość artystyczna w wychowaniu dzieci i młodzieży. Praca zbiorowa pod red. Stanisława Popeka. Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1985, str. 191 + 26 pliszek, nakład 10 000 egz., cena zł 160.

STANISŁAW WEREMCZUK

STOWARZYSZENIE TWÓRCÓW LUDOWYCH 1968-1986

Zorganizowanie i rozwój Stowarzyszenia Twórców Ludowych jest niewątpliwie w skali kraju swoistym fenomenem kulturowym ostatniego dwudziestolecia. Lokalna, budząca

początkowo kontrowersje a nawet sprzeciwu inicjatywa rozrosła się w zjawisko, które dzisiaj trudno byłoby pominąć czy przemilczeć nie tylko w polityce kulturalnej ale i w odbiorze społecznym. Warto zatem prześledzić jej losy.

Stowarzyszenie założone zostało w maju 1968 roku w Lublinie, z zasięgiem działania na cały kraj. Oznacza to, że organizatorzy od początku myśleli perspektywicznie. Ale koncepcja dojrzewała długo, była wynikiem, powiedzielibyśmy dziś — „oddolnej” inicjatywy samych poetów ludowych. Niewątpliwie pewien wpływ odegrał tu rozwój społeczno-kulturalnej aktywności wsi, jaki nastąpił w drugiej połowie lat pięćdziesiątych oraz wzrost samoświadomości twórców ludowych podbudowany przez instytucje kulturalne i prasę. W tym to okresie z inicjatywą działających jakoś czas Klubu Inteligencji Wiejskiej lubelska prasa zaprezentowała kilka sylwetek poetów chłopskich. Było to świadome nawiązanie do zainteresowań kulturą ludową z pierwszych lat po wyzwoleniu, potwierdzone przygotowaniem do druku sonetów chłopskich Stanisława Bojarszcuka przez tragicznie zmarłego Zbigniewa Slepka. Aktywność zaczęli przejawiać sami twórcy ludowi Lubelszczyzny; kawał-poeta Bronisław Pietrak z Gutanowa, Jan Popek z Kalenja, niezłoty już klasyk poezji ludowej (wówczas autor tomiku *Zgrzebne pieśni*), Stanisław Buczyński z Kotorowa mający w dorobku około tysiąca opublikowanych wierszy oraz poeta-społecznik Władysław Kuchta z Mołodutyna. Z inicjatywy tej grupy ludzi i przy pomocy Wydziału Kultury PWRN doprowadzono w 1961 roku w Naleczowie do spotkania kilkunastu poetów ludowych Lubelszczyzny, gdzie sformułowano postulaty stałej współpracy. W rok później zrealizowano w Wydawnictwie Lubelskim antologię poetów chłopskich Lubelszczyzny pt. *Wiel Twórcza*, w opracowaniu i wyborze Aliny Aleksandrowicz. Rok 1963 przyniósł już pięć tomików wierszy indywidualnych poetów ludowych. Odłąd Wydawnictwo Lubelskie, kierowane wówczas przez Romana Rosiaka, publikuje stałą serię wydawnictwa pn. „Lubelska Biblioteka Ludowa” rozszerzając zasięg autorski na cały kraj. WL kontynuuje także antologię *Wiel Twórcza* ale już pod redakcją Elżbiety i Romana Rosiaków. Rzecz jasna, nie byłoby to możliwe bez mecenatu Wydziału Kultury PWRN, który finansował te wydawnictwa.

Problemem pisarstwa ludowego zajęła się również Komisja Kultury Naczelny Komitetu ZSL organizując w Warszawie w maju 1963 roku spotkanie 17 poetów ludowych z całego kraju poświęcone prezentacji ich twórczości, po raz pierwszy zresztą na szerszym forum w stolicy. Tam także zgłoszono postulaty zawiązania organizacji zrzeszającej pisarzy ludowych. Owocem tego kontaktu była *Antologia współczesnej poezji ludowej* w opracowaniu Jana Szczawieja, której trzecią, rozszerzoną i uzupełnioną edycję dała na rynek księgarski w roku bieżącym Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Zainteresowanie twórczością ludową, jej społeczno-kulturowy rezonans, skłoniły Wydział Kultury PWRN w Lublinie do zorganizowania, przy pomocy Wojewódzkiego Domu Kultury, Ogólnopolskiego Zjazdu Pisarzy Ludowych. Zjazd odbył się 17-18 maja 1965 roku w Lublinie i zgromadził 40 pisarzy chłopskich. Referaty doc. dr hab. Aliny Aleksandrowicz, dra Romana Rosiaka i pisarza Jana Szczawieja przypominały tradycje samorodnego pisarstwa chłopskiego i podjęły próbę określenia jego miejsca we współczesnym społeczeństwie. Spotkanie pisarzy ludowych, po raz pierwszy w tak szerokim gronie, było swoistym przyjęciem nie tylko dla nich ale i dla towarzyszących im działaczy kultury, publicystów oraz naukowców. Autentyzm, prostota a także oryginalne manifestowanie bezpośredniego stosunku do poezji i tradycji kultury ludowej, jako zjawiska bardzo dynamicznego, wywarły na uczestnikach zjazdu duże wrażenie, dały motywację do dalszych działań w tym kierunku. Totem na zjeździe powołano do życia Międzywojewódzki Klub Pisarzy Ludowych. Oparcia prawnego i siedziby udzielił Klubowi Wojewódzki Dom Kultury. W rok później odbył się w Lublinie drugi zjazd pisarzy ludowych z udziałem już 70 twórców.

Po tej dysgresji sięgnijmy do wcześniejszych działań organizacyjnych coraz bardziej świadomych swych celów ruchu twórców ludowych, poczynając od dwudziestolecia międzywojennego. Pierwsze próby Józefa Kapuścińskiego nie powiodły się. Do zawiązania organizacji pisarzy chłopskich pod nazwą Związek Literatów Ludowych (z siedzibą we wsi Paszkowa w powiecie myślenickim, woj. krakowskie) doszło dopiero w 1932 roku. Związek nie przetrwał długo i zaznaczył się raczej poprzez pismo „Wiel — Jej Piśnię”. Interesujące są jego założenia statutowe a szczególnie rozumienie pojęcia pisarz ludowy. Statut tak formułował cele Związku:

a) *tworzenie rodzimej, oryginalnej literatury ludowej w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem regionalizmu, baśni, podań, legend;*

b) wprowadzenie do literatury ludowej czynnika klasowo-społeczno-kulturalnego z najwyższym uwzględnieniem ideałów państwowo-narodowych, drogi każdemu uczestnikowi sercu polskiemu;

c) wyszukiwanie, obejmowanie pieczęcią i pomocą materialną, samorodnych i zapomnianych talentów pisarskich, szczególnie początkujących poetów i pisarzy, synów ludu pracującego bez względu na poziom ich wykształcenia, stan i zawód;

d) wydawanie własnego organu, będącego wyrazem prostej, samorodnej, nieuczonej twórczości literackiej pisarzy i poetów ludowych.

Rzecz charakterystyczna, aż sześciu pisarzy z kręgu „Wsi — Jej Pieśni” weszło w 1965 r. do Międzywojewódzkiego Klubu Pisarzy Ludowych a następnie do STL.

Po krakowskiej próbie myśli organizatorskiej przeszła na Lubelszczyznę. Podjął ją w czasie okupacji Józef Nikodem Kłosowski doprowadzając w ramach działań Batalionów Chłopskich do tajnego spotkania pisarzy ludowych we wsi Borów w powiecie krasnostawskim. Powołany tam Związek Pisarzy Ludowych wydał dwa tomiki konspiracyjnej „Wsi Tworzącej”. Po wyzwoleniu, w 1945 roku, również w Lublinie, miała miejsce konferencja, na której utworzono Koło Literatów Ludowych. Po nieudanej próbie z Oddziałem Więksim Związku Literatów Polskich koncepcja organizatorska na drugi okres została zarzucona, by znów odżyła na Lubelszczyźnie.

— Jak widać, choćby z pobieżnego przeglądu chłopskiego ruchu literackiego, twórcy ludowi zarówno w okresie międzywojennym, jak i po wyzwoleniu nie postulowali form organizacyjnych np. dla plastyki nie mówiąc już o folklorze. Tymczasem w odbiorze społecznym plastyka nabierała coraz większego znaczenia artystycznego, a jej zasięg był daleko szerszy niż piśmiarstwa ludowego i to zarówno w liczbie twórców, jak i w zapotrzebowaniu społecznym. Stąd też wobec zamiaru przekształcenia Międzywojewódzkiego Klubu Pisarzy Ludowych w stałą organizację o statusie prawnym, w gronie działaczy kulturalnych i twórców ludowych podjęto dyskusję na temat koncepcji przyszłego stowarzyszenia.

Idea związania stowarzyszenia o zasięgu krajowym zrzeszającego pisarzy i plastyków zyskiwała coraz szersze uznanie. Poparcia przez praktyczny udział w jej realizacji udzielili niektórzy naukowcy (m.in. prof. dr Roman Reinfuss i prof. dr Józef Burszta), działacze kultury a także pisarze: „Chłopska Droga”, „Zielony Sztafard”, „Tygodnik Kulturalny” oraz „Kamena”. Rzecz interesująca, niektórzy poeci ludowi byli początkowo przeciwni łączeniu ich w jednej organizacji z twórcami ludowymi uprawiającymi dyscyplinę plastyczną. Dowodzi to, z jakim trudem przebił się używanie dyscyplin plastycznych za twórczość (rzeźba, taktwo, kowalstwo artystyczne, tzw. plastyka obrzędowa itp.) a osoby zajmujące się nimi za artystów.

Ostatecznie przyjęta została koncepcja stowarzyszenia jako organizacji zrzeszającej zarówno pisarzy, jak i plastyków ludowych. Stowarzyszenie zostało zarejestrowane w PWRN w Lublinie w 1968 roku z terenem działania na cały obszar Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej i siedzibą Zarządu Głównego w Lublinie. Tu dyktano: brak precedensu (nie tylko w kraju, ale także i we wspólnocie socjalistycznej) podjętą odpowiedziałym władzom postawienie następującego warunku: w grupie załościcielskiej, obok twórców ludowych muszą znaleźć się osoby spoza tego kręgu by ponosić współodpowiedzialność, w znaczeniu kulturowym i ogólnospołecznym, za nową organizację. Na tej zasadzie, wśród 17 założycieli w dokumencie znajdują się podpisy m.in. Włodzimierz Chędziński — ówczesnego zastępcę redaktora naczelnego „Chłopskiej Drogi”, dr. Romana Rosiaka i niżej podpisanego. Osoby te ze względu na zrozumiały nigdy nie stały się rzeczywistymi członkami STL, dążyli natomiast początek ciału społecznemu, które w stolicy przybrało nazwę Rady Naukowej STL.

W myśl przyjętego na pierwszym zjeździe statutu, celem Stowarzyszenia jest: kultywowanie tradycji twórczości ludowej we wszystkich dyscyplinach sztuki ludowej oraz ludowego piśmiarstwa, popularyzacja najwzrostających przejawów artystycznej twórczości ludowej i folkloru oraz roztaczanie opieki nad twórcami ludowymi.

Drugim fundamentalnym elementem statutu jest określenie warunków członkostwa. Członkiem zwyczajnym (rzeczywistym) Stowarzyszenia może zostać osoba tworząca w dziedzinie sztuki ludowej lub piśmiarstwa ludowego, pozostająca w kręgu społeczności wiejskiej, jeżeli o autentyczność jej twórczości orzeknie Rada Naukowa STL, a Zarząd Główny przyjmie ją w szeregi członkowskie. Statut nie stawia zatem sztywnych formalnych wymagań, odwołuje się do tradycji kulturowej i orzeczeń specjalistów. Formuluje jednakże trzy wyraźne kryteria: po pierwsze — określa, że musi to być „osoba

tworząca”, a więc wnosząca indywidualizowane, oryginalne wartości estetyczne, po drugie — podaje ogólne pojęcie: sztuka ludowa, piśmiarstwo ludowe, a więc twórczość nieelitarna, plebejska, wywodząca się z tradycji folklorystycznych, i po trzecie — umiejscawia twórcę w kręgu kulturowym społeczności wiejskiej, przez co należy rozumieć wszystkie uwarunkowania typowe dla tej klasy i środowiska poczynając od ukstałowanej tradycji kulturowej wyobraźni twórczej, poprzez wykształcenie formalne, zawodowe, aspiracje itp.

Struktura organizacyjna Stowarzyszenia sprowadza się do trzech poziomów: władz naczelnych, oddziałów regionalnych i klubów. Władze naczelné stanowią: Zarząd Główny, Główna Komisja Rewizyjna oraz Rada Naukowa, każdorazowo powoływana przez Krajowy Zjazd STL spośród członków STL a będąca ciałem doradczym i opiniotwórczym. Rada pracuje w trzech sekcjach społeczno-programowej, przy oddziałach regionalnych działają rady społeczno-programowe powoływane przez walne zgromadzenia oddziałów. Funkcję prezesa ZG STL od 1968 r. kolejno sprawowali: Bronisław Pietrak — kowal-poeta (woj. lubelskie), Jan Ślawiński — garncarz (chełmskie), Bronisław Cukier — kowal (nowosądeckie), Mieczysław Biernacki — kowal (nowosądeckie) i obecnie Władysław Gruszczyński — rzeźbiarz (radomskie). Funkcję przewodniczącego Rady Naukowej od początku do dziś sprawuje wybitny etnograf, prof. dr Roman Reinfuss.

Organem wykonawczym Stowarzyszenia jest Biuro ZG STL. Funkcję dyrektora Biura pełni obecnie Zdzisław Podkański.

Zarówno założenia statutowe, jak i struktura organizacyjna Stowarzyszenia wytrzymały próbę czasu i pozostały w zasadzie bez zmian. Z jednym wszakże wyjątkiem, członkostwo Stowarzyszenia zostało rozszerzone w ostatnich latach także i na twórców ludowych z dziedziny folkloru, tj. muzyków ludowych, śpiewaków i tancerzy, w znaczeniu indywidualnym a także i zbiorowym (unikalne, autentyczne zespoły folklorystyczne), co pociągnęło za sobą pewne uzupełnienia statutu oraz rozszerzenie Rady Naukowej o sekcję folklorystyczną.

Nie sposób w paru słowach podsumować blisko dwudziestoletnią działalność STL. Ograniczę się zatem do omówienia niektórych typów kierunków działania, dających się uchwycić trendów czy przytoczenia podstawowych informacji. Otóż pierwszym zadaniem, które stało przed Stowarzyszeniem, była potrzeba uwiarygodnienia ciągłej aktualności samego zjawiska twórczości ludowej. Często były wówczas opinie, że twórczość ludowa należy do kategorii historycznych. Od inicjatywy powołania Stowarzyszenia dystansowało się także Ministerstwo Kultury i Sztuki, które dopiero w 1974 roku przejęło nad nim bezpośredni patronat. W pierwszych latach Stowarzyszenie swoją działalność organizacyjno-programową opierało jedynie na składkach członkowskich i skromnej dotacji Wydziału Kultury PWRN w Lublinie, której wysokość odpowiadała dotacji na jeden regionalny zespół pieśni i tańca. Mimo trudności, po pięciu latach działania Stowarzyszenie liczyło już 638 członków, w tym 486 plastyków i 152 poetów oraz dysponowało dziewięcioma oddziałami regionalnymi, z których do najbliższych należały: lubelski (125 członków), Ziemi Kieleckiej, Ziemi Krakowskiej i białostocki.

Równoległe z rozwojem organizacyjnym, „wyławianiem” twórców ludowych z całego kraju, Stowarzyszenie podjęło dynamiczną działalność inspirową, upowszechniającą a następnie wydawniczą. Działalność ta konkretyzowała się w postaci konkursów na sztukę ludową, pocerę, bań, legendę, podanie ludowe, targów i kiermaszy sztuki ludowej, pokazów wytwarzania, wystaw, spotkań autorskich i innych imprez organizowanych bądź samodzielnie, bądź wspólnie z partnerami. O rozmiarze tych działań świadczy fakt, że w pierwszym pięcioleciu wzięło w nich udział ponad pół miliona uczestników-odbiorców. Warto podkreślić, że niektóre inicjatywy nosiły charakter nowatorski, jak m.in. zainicjowane przez STL targi sztuki ludowej w ramach Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu, Główna, warszawska „Cepeliada” czy Krakowskie Targi Sztuki Ludowej, współorganizowane zresztą przez STL, rodowod swój wywodzą bezpośrednio ze Stowarzyszenia.

Od 1971 roku Stowarzyszenie rozpoczęło druk „Biuletynu Informacyjnego” w formie półrocznika, a od 1974 r. — przystąpiło do realizowania własnych nieperiodycznych wydawnictw. Obok tego prowadziło systematycznie pośrednictwo między autorami, władzami kulturalnymi i oficynami wydawniczymi współdziałającymi z STL.

Działalność Stowarzyszenia zaowocowała nie tylko wzrostem rangi twórcy ludowego ale i jego ustuwowaniem prawnym, poczynając od przywileju sprzedawania wyrobów bez

specjalnego zezwolenia a kończąc na zrównaniu w prawach emerytalnych twórców ludowych z tzw. twórcami zawodowymi, niestety z wyjątkiem folklorystów.

Dziś, tj. według stanu na dzień 30 VI 1986 r. Stowarzyszenie Twórców Ludowych liczy 1874 członków. Z tej liczby 1506 osób (80 proc.) to plastycy, 199 — folklorysty (11 proc.), 169 — poeci-pisarze ludowi (9 proc.). Zrzesza ponadto 26 członków zbiorowych (355 osób), którymi są autentyczne zespoły folklorystyczne. W sumie zatem organizacja liczy 2229 osób. Działalność STL wspiera także 44 członków prawnych, czyli organizacji i instytucji udzielających poparcia finansowego bądź także organizacyjnego. STL posiada na terenie kraju 23 oddziały regionalne, z których najliczniejszy jest oddział nowosądecki (258 osób), następnie lubelsko-chelmski (150) i piotrkowski (140) a najmniej — warszawsko-mazurski (23).

Rozwój Stowarzyszenia na przestrzeni osiemnastu lat symbolicznie ilustruje lokalizacja Zarządu Głównego — od szuflady w biurku w Wojewódzkim Domu Kultury na Zamku w Lublinie a następnie w Wydziale Kultury PWRN, przez jeden a później dwa pokoje w oficynie przy Dąbrowskiego 9, do dwupiętrowej, zabytkowej kamieniczki na Starym Mieście przy Grodzkiej 14, przekazanej przez władze miejskie Lublina. Tu właśnie, przy pomocy Ministerstwa Kultury i Sztuki, Stowarzyszenie powołało i urządziło, prócz własnej siedziby — Krajowy Dom Twórczości Ludowej z pierwszą w kraju galerią — salonek sprzedaży autentycznej sztuki ludowej, salami wystaw czasowych, bibliotekę, archiwum, pracownię fotograficzną a nawet urzędowymi w stylu regionalnym pokojami gościnnymi. Tu koncentrują się nieci działalności koncepcyjnej, organizatorskiej i upowszechnieniowej zarówno ZG, jak i po części oddziałów. Jest ona szczególnie różnorodna i bogata od czasu przejęcia budynku. Dla przykładu — w tradycyjnych już targach i kiermaszach sztuki ludowej (w Kazimierzu, Warszawie, Krakowie, Lublinie, Krasnymstawie, Chełmie, Łęcznej, Nalczewie i in.) organizowanych i współorganizowanych przez STL, bez podobnych inicjatyw oddziałów, wzięm w br. udział ponad 500 twórców.

Skuteczną formą inspiracji są liczne konkursy. Prócz corocznego, XIV już w bieżącym roku konkursu literackiego im. Jana Pocka, należy wymienić jedno z największych wydarzeń w sztuce ludowej ostatnich lat, mianowicie organizowany samodzielnie przez STL wielki konkurs na sztukę ludową pn. „Ojczyzna” ogłoszony dla uczczenia 40-lecia Polski Ludowej. Na konkurs wpłynęło 4119 prac 849 autorów. Na wystawie pokonkursowej „Polska — nasz dom” zorganizowanej wspólnie z Muzeum Okręgowym na Zamku, zaprezentowanych zostało 1376 prac. Konkurs przyniósł wiele wybitnych dzieł, zakupionych później m.in. przez muzea. Organizowany był pod patronatem MKiS, wystawie natomiast patronował Komitet Honorowy pod przewodnictwem prezesa NK ZSL Romana Malinowskiego.

Powazny dorobek STL może odnotować na polu wydawniczym. Nie licząc półrocznych „wizytówek” w „Bibliotece Stowarzyszenia Twórców Ludowych” ukazało się dotąd 20 tomików poetyckich, trzy następnego pory roku w druku, w tym obszerna antologia współczesnej poezji ludowej *Ojczyzna*. W przygotowaniu znajduje się także VIII już tom *Wzi Twierdzą* a także dwie pozycje nowej serii „Twórcy ludowi — dzieciom”. Pozytywny skutek przyniosło staranie STL o przekształcenie „Biuletynu Informacyjnego” w kwartalnik „Twórczość Ludowa” dostępny w powszechnej sprzedaży kioskowej oraz w prenumeracie. Pierwszy numer ukazał się jeszcze w bieżącym roku a wydawcą będzie RSW „Prasa — Książka — Ruch”. Na szczególne podkreślenie zasługuje wydanie przez Wydawnictwo Lubelskie całokształtu twórczości Jana Pocka w tomie *Poezje* w opracowaniu krytycznym prof. dr hab. Aliny Aleksandrowicz oraz tzw. „szara seria” LSW. Twórczością ludową zainteresowana jest także Sędeca Oficyna Wydawnicza.

Obok niewątpliwych dokonań, Stowarzyszenie ma przed sobą nadal wiele problemów nie rozwiązanych. Nie udało uzyskać m.in. prawa przysposobiania (kształcenia) uczniów, co jest niezbędne do przekazywania umiejętności utalentowanym następnie, objęcia prawami emerytalnymi twórców z dziedziny folkloru, wprowadzenia do programów nauczania w szkołach i na niektórych kierunkach studiów elementów wiedzy o sztuce ludowej i folklorze. Trudnym do rozwiązania problemem dotyczącym dużej części twórców ludowych jest niedostatek lub niedostępność surowców niezbędnych do wykonywania twórczości ludowej. Te między innymi sprawy, a przede wszystkim ocena sytuacji twórczości ludowej i działalności Stowarzyszenia oraz dalszych dróg jego rozwoju będą przedmiotem obrad VII Krajowego Zjazdu STL, który odbędzie się w pierwszej dekadzie listopada br. w Nowym Sączu.

Spojrzenie na STL, jakie zaproponowałem, dotyczy raczej cech zewnętrznych i drogi rozwojowej a nie samej jego istoty i konsekwencji kulturowych. Fenomen Stowarzyszenia Twórców Ludowych polega chyba na tym, że stanowiło się ono jednocześnie i organizacją o charakterze twórczym i ruchem społeczno-kulturowym o określonym zabarwieniu ideowym. W jego rozwoju można dopatrzeć się trzech, następujących po sobie a czasem i nakładających się na siebie trendów. Pierwszym z nich była walka o prawo obywatelstwa w kulturze, drugim — ekspansja, niekiedy niepojmowana i grożąca latwiznami; trzecim, który coraz bardziej daje o sobie znać, a co ciekawsz — wypływa od samych twórców, jest narastanie ich samoświadomości kulturowej, tak pod względem źródeł, jak i perspektyw oraz odpowiedzialności za zachowanie i rozwijanie w kulturze narodowej elementów etnicznych polskich, ukształtowanych przez tradycję kulturową wsi. Ten ostatni trend ma nawet pewne ślady materialne poza samą twórczością. Mam na myśli wyposażenie Krajowego Domu Twórczości Ludowej, wnetrza statku im. Macieja Rataja (jako pływającego okna wystawowego na świat) w dzieła i wyroby twórczości ludowej, które łącznie z darowiznami na rzecz Funduszu Ochrony i Rozwoju Twórczości Ludowej STL przekroczyły wartość miliona zł. Ktoś powie — darowali, bo to ludzie bogaci. Przeciwnie; w większości ubodzy, ale przyswajający swój udział w kulturze, świadomi więzi kulturowej. Niesłuszne jest powtarzane tu i ówdzie twierdzenie o zaniku twórczości ludowej. Kultura etniczno-ludowa ma bowiem niepożyty mechanizm samoodrażania się, co widać nie tylko w Polsce ale i w społeczeństwach wysoko zurbanizowanych.

Stanisław Wieremczuk

KRYSTYNA CHRUSZCZEWSKA

FOLKLOR W KAZIMIERZU

*Jadą na wozie, jadą na kozie
na koniach, na karych
na młodych na starych
jadą, jadą i grają:*

[-----]

*A potem zdali kapelache
pełne muzyki i śpiewu
i poklonili się ziemi
wodzić słońcu i niebu*

Witajcie! Witajcie!

Śluchajcie! Śluchajcie!

Idzie młota!

(Wanda Czubermatowa — *Festyn w Kazimierzu*)

Od dwudziestu lat w ostatnich dniach czerwca — jak w wierszu góralskiej poetki, Wandy Czubermatowej — rozbrzmiewa w Kazimierzu polska muzyka i pieśń ludowa, która tu, nad Wisłą, wśród zielonych wzgórz, u stóp baszty i ruin zamku, w cieniu Fary i renesansowych kamieniczek na Rynku — gromadzi artystów ludowych z całej Polski, by zaświadczyc o swej nieprzemijalności.

Początki Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych były skromne: w 1967 roku umiejscowił się w Kazimierzu jako przegląd wojewódzki. Uczestnicy rekrutowali się z ówczesnego województwa lubelskiego i nie było ich wielu — około 12 kapel i 20 solistów. Jednak zarówno atmosfera, jaka udało się stworzyć, jak i zainteresowanie odbiorców, a także świadomość, że autentyczne ludowe muzykowanie wymaga pielegnacji i poważnego stymulowania sprawiły, że już w następnym roku Festiwal w Kazimierzu stał się imprezą ogólnopolską. Dużą w tym zasługą Wojewódzkiego Domu Kultury w Lublinie wspieranego przez Wydział Kultury PWRN.

Celem Ogólnopolskiego Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych jest przegląd, ochrona i dokumentacja autentycznego repertuaru, stylu śpiewania i muzykowania ludowego oraz popularyzacja tych tradycji w społeczeństwie.

Festiwal w Kazimierzu ma więc swoją specyfikę, o której decyduje tradycja nieskażona

stylizacji. Większość wykonawców to ludzie wsi, kultywujący rodzimy folklor muzyczny i co bardzo istotne — przekazujący te wartości następnym pokoleniom.

Powołana przez organizatorów Festiwalu Rada Artystyczna złożona z folklorystów, etnografów i etnomuzikologów z biegiem lat ma coraz bardziej znaczący wpływ na merytoryczny kształt Festiwalu, dba o czystość realizacji jego założeń. Droga ewolucji i doświadczeń impreza wzbogacała się o nowe formy: zaplanowano udział w konkursie już nie tylko kapelom i śpiewakom-solistom, lecz również m.in. zespołom uprawiającym grupowy śpiew jednogłosowy. Wszystko to niewątpliwie uatrakcyjnia Festiwal, ukazując niewyczerpane źródła, które zasilały polską pieśń ludową. Na XII Festiwalu zaproponowano dodatkowo konkurs ballad, na XIII — konkurs kosańskanek. Obydwie formy pieśni ludowej uzyskały popularność wśród wykonawców. Dają im możliwość prezentowania repertuaru — stanowiącego wielozwrotkowe opowieści o wydarzeniach ponurych i tajemniczych a także tekstów lirycznych śpiewanych nad kołyską i hołubionych w sercu. Skutecznie zachęcono też do grania i śpiewania repertuaru zaczerpniętego z obrzędowości ludowej. Pieśni i przysłówki weselne nie stanowiły już jednej atrakcji tego gatunku. Pojawili się pieśni bókaronarzeniowe i wielkanocno-dyngusowe, a także pieśni żalne, towarzyszące pogrzebom. Udało się również poszerzyć krąg wykonawców, reprezentantów nowych regionów, tak aby Festiwal prezentował folklor całej Polski; od X i XI Festiwalu wprowadzono nową konkurencję zwaną „Duży — Mały” oraz imprezę pod nazwą „Bosa nóżka”. W pierwszej „mistrzowie” — muzycy i śpiewacy prezentują swoich uczniów i spadkobierców, druga — utrzymana w charakterze wspólnej zabawy artystów i dzieci, polega na przekazywaniu amatorom muzykowania tajemnic najprostszych instrumentów, umiejętności wydobycia z nich tonu i melodii. Ta forma festiwalowej twórczości sprawiła, że udział młodych wykonawców zwiększa się z roku na rok, a mistrzowie przyciągają do Kazimierza już nie tylko pojedynczych wychowanków, lecz również całe kapelle i dziecięce grupy śpiewające. Wszystko to, poprzez swoją ogromną wartość dydaktyczną i wychowawczą, stanowi jeden z ważniejszych elementów składających się na ideę Festiwalu — bowiem chodzi tu nie tylko o prezentację tego co z tradycji przetrwało, lecz również o jej twórczą kontynuację.

Konkursy, to główny trzon Festiwalu, lecz nie tylko one stanowią o jego istocie. Wzbogacając go imprezy towarzyszące — które również urzekają autentyzmem i różnorodnością. W tej dziedzinie Festiwal z biegiem lat zyskał swoistą specjalizację. Odstąpiono prawie zupełnie od prezentowania zespołów pieśni i tańca, noszących przeważnie znamiona stylizacji — na rzecz widowisk obrzędowych. Wesela z różnych regionów Polski, „Prądk”, „Gusla”, „Miodobranie”, zabawy pasterskie, dotyki, czy prezentowane na XIX Festiwalu niezwykle oryginalne widowisko „Turki — Straże Grobu” a na XX — cykl zwyczajów kołomyjskich, przyciągają imprezie niezwykle atrakcyjności. Zwyczaj i obrzędy, które stanowiły kiedyś nieodłączną część wielkiego życia a ostatnio oddaliły się wprawdzie od codzienności, wychodząc z izarz czy światley wiekszej na festiwalową scenę, mają wciąż przetrwać — bo na prawdziwe opartą — silę oddziaływania. Wyraża się ona w wyrażaniu więzi pomiędzy wykonawcami i odbiorcami: dla wielu z nich są wspomnieniem dzieciństwa i rodzinnego domu.

Tradycja festiwalu stały się również wieczory poezji ludowej, pełne skupienia i refleksji, a także utrzymane już w innym nastroju wieczory gawęd, skupiające w roli wykonawców ludowych artystów z różnych regionów Polski, przynoszących tu — oprawioną iskrami humoru — swoją mądrość i życiową filozofię.

Poza centrum festiwalowym na Małym Rynku, odbywają się w całym Kazimierzu, spontaniczne koncerty i muzyczne spotkania w uliczkach, zakątkach, nad Wisłą i oczywiście na Dużym Rynku to jednak dominują Targi Sztuki Ludowej — największa atrakcja towarzysząca Festiwalowi. Organizowane każdego roku przez Zarząd Główny Stowarzyszenia Twórców Ludowych i Muzeum Okręgowe w Lublinie gromadzą twórców z całej Polski. Zwykle ciekawa jest również scenografia Festiwalu. Począwszy od kolejnego X projektuuje ją Adam Kilian. Proponując interesujące rozwiązania, realizuje pomysły inspirowane sztuką ludową. W kazimierskiej scenarii ptaki i kwiaty, pierniki serca i koguty, wikłinoe koronki, wycinanki, ogromne malowane chusty przynoszą wspaniałe, choć nierzaz zaskakujące w zniknięciu z renesansową architekturą efekty. Kilkunastometrowa postać króla Kazimierza góruje w festiwalowych dniach na kazimierskim Rynku. Wokół króla tańczy się, śpiewa i gra, jemu dedykuje strofki piosenek. Festiwal, będący — poza wszystkimi walorami artystycznymi i poznawczymi — wielkim ludowym festynem sprawia, że w atmosferze zabawy ponad 1000 wykonawców

spotyka się z wielotysięczną widownią a także przygodnymi turystami, którzy oczarowani folklorem na ulicach cichego zwykle, renesansowego miasteczka, specjalnie przyjeżdżają tu w następnych latach na festiwalowe imprezy.

Prawdziwe apogeum osiąga festyn w sobotnią noc, kiedy to, na Dużym Rynku, trwa wielka ludowa zabawa; wszyscy obecni bawią się i tańczą w takt zmieniających się jedna po drugiej kapel. Cały Rynek faluje w polkach, oberkach, walcach. W niedzielne południe — zanim laureaci czterdziestych konkursów zostaną zaprezentowani na Koncercie Finałowym — tłumnie zgromadzonej publiczności prezentuje się wspaniały korowód festiwalowy, w którym wszyscy uczestnicy z muzyką, śpiewem, w całej tęczy barw regionalnych strojów chodzą od stóp Fary dokoła Rynku i króla Kazimierza, by wtopić się w tłum podziwiający i oklaskujący widowisko.

Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu, szczytujący się już dwudziestoletnią historią, posiada znaczny dorobek w dziedzinie dokumentacji nagrańowej, ikonograficznej, publicystycznej. Urok miejsca i zdarzeń inspiruje poetów i malarzy. Utworzył je w swoich strofach Józef Malek, Wanda Czubernatowa, Andrzej Ślęzak, Ryszard Bittczyk, Stanisław Derendarz i inni. Malarze i rysownicy — wśród nich Franciszek Kmita — znaleźli w czasie imprezy nowe kształty i barwy dla swych plastycznych wizji. Sytuacje, zdarzenia, postacie festiwalowe znalazły swoje odbicie w humorystycznych rysunkach i karykaturach Jerzego Młotkowskiego, zamieszczanych w „Burczybasie” — gazecie festiwalowej. Nie sposób pominąć tu także zbioru plakatów projektowanych przez artystów plastyków Zofię Kapel-Szulec i Adama Kiliana. Dorobił się też Festiwal medalu zwanego „Basią”, przyznawanego laureatom głównych nagród, którego projektantem jest artysta rzeźbiarz Bronisław Chromy. Bogaty efekt Festiwalu w tak rozmaitych dziedzinach sztuki, utrwalający w artystycznej refleksji jego istotę, uzupełnia jeszcze dwupłyty album „Polska” wydany przez Polskie Stowarzyszenie Jazzowe w serii „Biały krąg czarnego krążka” — złożony w całości z nagrań muzyki i pieśni wielu kazimierskich festiwalu.

Festiwal w Kazimierzu stał się bez mała instytucją z własnym programem, stałą grupą organizatorów, określonymi założeniami na przyszłe lata i już wieloletnią tradycją. O jego osiągnięciach stanowią jednak nade wszystko ludzie, którzy poprzez swoją osobowość, talent i wnieście uczestnictwo utrwalili się w anegdotyce i wspomnieniach.

Jan i Franciszek Błdziuchowie pojawili się na I Festiwalu i odtąd stali się niemal symbolem tej imprezy. Nie bracia, a sąsiedzi z jednej wsi — Aleksandrowa koło Bilgoraja. Sędziwy Jan z własnoręcznie wykonanym benkiem obciążonym skórą z osobście ustrzelonego kozła, niewyprawioną — dla lepszego „dzwonu”, na którego otoku z wierzbowego drzewa widnieje data — 1905 rok i młodszy od niego Franciszek — skrzypek (dziś już nieżyjący). Dwuosobowa kapela, grywająca muzykę rodzinnym stron: oberki, polki, polki-mazurki. Na kolejnych festiwalach towarzyszyli im śpiewacy Anna Malek z Jędrzejówki i Wojciech Sołtyś z Zał. Wszyscy w tradycyjnych strojach bilgorajskich, których zgrzebna prostota urzekła, jawiąc się na tle barwnej soczystości ubiorów z innych regionów. Twarze i ręce jak rzeźbione — ciemne, surowe — przypominały ludowe światki. Tyle w nich spokoju i dostojństwa ale na estradzie, gdy brali do ręk instrumenty, ubywało im lat, przybываło lekkości i wery. Prowadzili korowód tradycyjnie kończący festiwalowe koncerty.

Helena Golszkowa do miana nestorki Festiwalu predestynuje zarówno wiek (liczy już 80 lat) jak i wielokrotny udział jako uczestniczki konkursów, koncertów laureatów oraz wiernej słuchaczki i towarzyszy. Prawie co roku przyjeżdżała z odległych o kilkanaście kilometrów Karczmisk, by, jak mówiła — coś jeszcze wypieścić, zdobyć kolejną nagrodę, a w każdym razie poczuć się młodziej i zdrowszej. Występowała jako solistka, a także uczestniczka konkursów „Duży — Mały” jako mistrzyni swej wnućki Renatki Rodzik — śpiewająca wraz z nią swoje sławne już dzisiaj „Orle weselne”. Najbardziej jednak wswilała się „babcią” Golszkową odpowiadaniem zapamiętanej z dzieciństwa piosenki:

Za króla Kazimierza,	Lud go kochał gorąco
to były dobre lata.	i wysoko go sławili;
On nikogo nie krzywdził,	zastal Polskę drewnianą,
a miał chłopca za brata.	murawianą zostawił.

Tak to za sprawą Heleny Golszkowej Festiwal zyskał swój nieoficjalny hymn, którym rozpoczęła ona tegoroczny jubileuszowy koncert pt. *Za króla Kazimierza...* — występując tym razem w duecie z pięćioletnią prawnuczką!



Kapela Jana i Franciszka Bódziuchów z Aleksandrą i Anna Malec
z Jędrzejówki. Fot. Jan Magierski

Młodsze pokolenie, choć też już z Festiwalem od kilkunastu lat związane, reprezentuje Ludwik Młynarczyk z Lipnicy Wielkiej na Orawie. Skrzypek założyciel kapeli „Herudki”, wielokrotnie wraz z nią zdobywający laury. Nauczyciel wiejskiej szkoły i pasczelarz. Wychował wielu młodych muzyków, prowadząc ich po tajnikach orawskich nut od małego dziecka. Gra również na fujarkach, piszczałkach i listkach, a prowadzony przez niego zespół „Orawskie Dzieci” kultuwyje proste, pasterskie melodie i instrumenty. Powszechnie nazywany „strykiem” ubarwiał i w tym roku imprezę „Bosa nóżka” a także nagrodzony był w konkursie „Duży — Mały”.

W tegorocznym, jubileuszowym, XX Festiwalu główne nagrody trzynastoosobowe jury przyznało: Kapeli Jerzego Łudczaka z Wieniawy (woj. radomskie), Władysławowi Nadobnemu — skrzypkowi z Głogowa (woj. kaliskie), Zespołowi Śpiewaczemu z Dąbrów (woj. ostrołęckie) i Ludwice Rynkiewicz — śpiewaczce z Wylud (woj. skierniewickie). Poza tym nagrodzono oraz wyróżniono 59 kapel, zespołów śpiewaczych, solistów śpiewaków i instrumentalistów oraz uczestników konkursu „Duży — Mały”. Wśród nich znalazła się m.in. kapela z Wojciechowa oraz zespoły śpiewacze z Melgi, Rechy i Krasewa (wszyscy z Lubelskiego). Liczba laureatów oraz konieczność rozdzielania wielu nagród równorzędnych dobrze świadczą o poziomie tegorocznego Festiwalu.

Kryszyna Chruszczewska